DES
DOCTRINES RELIGIEUSES
DES JUIFS

Paris. — Imprimerie de A. Wittersheim, 8, rue Montmorency.

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DES JUIFS

PENDANT LES DEUX SIÈCLES ANTÉRIEURS A L'ÈRE CHRÉTIENNE

PAR

MICHEL NICOLAS

PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS

1860

PRÉFACE

Depuis quelques années, l'histoire du judaïsme pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne est étudiée, dans les plus hautes régions de la science allemande, avec une ardeur infatigable. Déjà plusieurs ouvrages remarquables à la fois par l'érudition étendue et par l'esprit critique de leurs auteurs, ont dissipé, du moins en partie, l'obscurité qui couvrait cette époque, naguère encore si peu connue et, on peut ajouter, si indifférente à la plupart des historiens.

Qu'on ne s'étonne pas du puissant intérêt que cette étude présente aujourd'hui. Il n'y en eut jamais de plus légitime. C'est du sein du judaïsme qu'est sorti le christianisme, et s'il a quelque part des antécédents directs et immédiats, c'est là qu'il faut les chercher.

L'ancienne théologie ne jetait un coup d'œil, en passant, sur ces temps, que dans des vues d'apologétique. Elle ne leur demandait qu'un tableau général, et par cela même peu exact dans plusieurs de ses parties, de la décadence religieuse du peuple d'Israël, pour tirer de sa comparaison avec la religion nouvelle une preuve, non pas seulement de la supériorité, dans tout état de cause incontestable, du christianisme sur le judaïsme, mais encore et surtout de l'origine miraculeuse du premier qui, sans une intervention surnaturelle spéciale, n'aurait pas pu se dégager d'un milieu si complétement incapable de le produire. Pour ce dessein, une connaissance superfi-

cielle de l'état religieux des Juifs au moment qui vit naître la religion chrétienne lui suffisait; à la rigueur, les livres du Nouveau Testament pouvaient lui fournir les indications nécessaires, et c'est à peine si on les complétait par quelques citations empruntées au Talmud.

La théologie moderne a été entraînée par l'esprit critique de la science actuelle à se proposer un but quelque peu différent dans l'étude de cette dernière période de la vie du peuple d'Israël. C'est un principe généralement admis aujourd'hui qu'il ne s'est produit aucun événement important dans le monde sans avoir été longuement préparé par une succession de faits plus ou moins analogues et tendant tous à lui comme à leur dernière conséquence et à leur forme la plus complète. Le christianisme, l'événement le plus considérable de l'histoire tout entière, fait-il exception à la règle commune? N'a-t-il été préparé par aucune manifestation de même nature du sentiment religieux? On ne saurait le prétendre. L'Église chrétienne ne l'a jamais tenu pour un fait isolé. Elle s'est appliquée de tout temps à faire converger vers lui tous les grands événements du monde antique, dont les uns ont préparé sa naissance et les autres ont contribué à rendre sa propagation plus facile. C'est, dans tous les cas, une croyance générale que la Nouvelle Alliance a ses racines dans l'Ancienne et qu'elle n'en est à la lettre que le plus parfait développement.

A vrai dire, le principe de l'évolution historique ne trouve nulle part de confirmation plus manifeste que dans l'ensemble des documents sacrés sur lesquels se fonde la religion chrétienne. De Moïse à Jésus-Christ se montre, avec une évidence éclatante, une

marche toujours croissante de l'idée religieuse. Le prophétisme est le mosaïsme spiritualisé, si l'on peut ainsi dire, et le christianisme, à son tour, est le prophétisme poussé au suprême degré du spiritualisme. Cette manière de considérer l'histoire du monotheisme biblique n'était ni contraire, ni même étrangère à l'ancienne théologie. Mais tandis qu'elle constatait les antécédents les plus lointains du christianisme et qu'elle le voyait naître dans le mosaïsme et grandir dans le prophétisme, elle ne trouvait plus, après que la voix du prophète s'était éteinte, qu'une décadence marquée et elle n'apercevait dans la synagogue qu'une opposition de plus en plus décidée aux principes qui devaient triompher dans les enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres.

Est-il possible cependant qu'il y ait eu une lacune de cinq siècles dans le développement de l'idée religieuse? Cette interruption serait, dans tous les cas, d'autant plus étonnante que c'est précisément pendant le temps dans lequel on ne trouverait plus le moindre antécédent du christianisme, que le monothéisme règne sans contestation parmi les enfants d'Israël, autrefois presque toujours rebelles à la voix des prophètes. Ce n'est donc pas sans quelque apparence de raison qu'on cherche dans le judaïsme des deux siècles immédiatement antérieurs à notre ère les manifestations religieuses qui ont préparé l'avénement de la religion chrétienne et les origines les plus prochaines, non pas sans doute de son idée fondamentale qui remonte bien plus haut, mais de la manière dont elle s'est annoncée dans l'histoire. Les formes primitives sous lesquelles elle s'est produite, celles qui ont été propres à ses premiers développements,

doivent avoir leur explication dans les dernières formes religieuses du judaïsme[1].

Le christianisme eût-il été simplement une réaction, dans l'esprit de l'antique prophétisme, à la théologie de la synagogue, il aurait dû encore tenir compte, dans la manière dont il s'annonça, de la science religieuse qu'il venait renverser, et adapter ses arguments et son langage aux adversaires qu'il avait à combattre. La même idée religieuse se serait produite certainement sous une autre forme dans un autre milieu et en face d'une opposition différente. C'est ainsi que la cause de la liberté a revêtu dans la révolution anglaise d'autres formes que dans la révolution française, par la seule raison que les antécédents et le milieu n'étaient pas les mêmes pour l'une et pour l'autre.

On peut supposer que l'action du judaïsme sur la manière dont l'idée chrétienne s'est présentée dans l'histoire va même encore plus loin. De même qu'il est tel fait de la révolution française qui a sa cause occasionnelle, si l'on veut nous permettre cette expression, dans tel autre fait de l'ancienne monarchie, ainsi il est certains mouvements de l'histoire primitive du christianisme qui ont dû être déterminés par des circonstances particulières au judaïsme et dont les résultats se seraient réalisés, dans une autre position, par des voies différentes. Nous pouvons en citer un exemple frappant. On connaît l'opposition qui éclata entre ceux des premiers chrétiens qui, inclinant à ne voir dans le christianisme qu'un mosaïsme perfectionné, étaient par cela même peu portés à le détacher

[1] Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaft, theologie*, t. I, p. 16.

entièrement de l'Ancienne Alliance, et ceux qui lui attribuant une valeur absolue et indépendante, le considéraient comme la religion de l'homme en général, sans distinction de nationalité, et non plus seulement comme celle d'une race privilégiée. Cette division n'était en réalité que la conséquence d'une division analogue qui avait déjà séparé en deux camps les enfants d'Israël. Ce n'était pas seulement les Juifs dispersés parmi les Grecs qui avaient essayé d'arracher le judaïsme à son antique particularisme; dans le sein même des écoles de la Judée, on trouve à côté de la majorité des docteurs d'Israël qui attachaient une importance extrême à l'observation de la loi, une minorité décidée à mettre les préceptes moraux au-dessus des prescriptions légales et cérémonielles, et il ne peut rester le moindre doute sur l'espèce de filiation que nous venons d'indiquer, quand on voit que le héros de l'universalisme chrétien appartenait par sa naissance au judaïsme hellénisté et par son éducation à une école dans laquelle on professait un judaïsme plus spiritualisé, et que le plus grand nombre des disciples qui se rangèrent autour de lui étaient sortis des communautés juives de la Grèce, d'Alexandrie ou de l'Asie-Mineure.

Il y a plus encore. La plupart des doctrines adoptées par le christianisme font partie, sous une forme plus ou moins adéquate, de l'enseignement de la synagogue, et de ces doctrines, les unes sont entièrement inconnues aux prophètes et les autres ne se montrent qu'en germe dans leurs écrits. Que prouve ce fait, sinon que la théologie juive a servi d'intermédiaire entre le prophétisme et le christianisme, et que le judaïsme n'a transmis aux premiers chrétiens

l'idée religieuse des prophètes qu'avec des développements qui lui appartiennent en propre?

Il n'est pas jusqu'à l'esprit même du christianisme qui n'ait eu, dans les temps immédiatement antérieurs, quelques antécédents, rares sans doute, mais bien marqués. Il y a, on ne saurait le nier, un abîme entre la tendance religieuse qui dominait dans la synagogue et celle qui caractérise l'enseignement de Jésus-Christ. Tandis que les docteurs juifs ne parlent que de l'accomplissement de la loi, sans s'inquiéter beaucoup du sentiment qui y préside, le fondateur de la religion nouvelle ne prend en considération que le principe intérieur de nos actes[1] et recommande avant tout la pureté de l'âme[2]. L'opposition entre les deux systèmes est radicale. D'un côté on veut réglementer la vie tout entière; à chacun des mille incidents divers de l'existence humaine on impose une prescription positive; on enlève la détermination morale aux décisions de la conscience pour la soumettre à une jurisprudence souvent arbitraire; l'homme n'a plus d'autre guide et d'autre maître que les articles d'un code; c'est un véritable automatisme moral. De l'autre côté, au contraire, on renvoie l'individu à son sens moral, à la seule condition que ce sens moral soit purifié, et à l'inspiration de sa conscience, pourvu qu'au préalable l'instinct du bien l'ait emporté en lui sur les penchants égoïstes et grossiers; en d'autres termes, il s'agit ici d'un principe intérieur de vie; que ce principe soit pénétré d'abord de l'amour de Dieu, de l'idéal du bien moral, et l'homme aura en lui-même

[1] *Matth.*, v, 17, 21, 27, 34, 38, 42; vi, 3, 17.
[2] *Matth.*, v, 8; *Luc.*, xi, 34, 36.

son propre législateur. Mais cette opposition n'était pas tout à fait nouvelle; elle avait déjà divisé les écoles juives avant la naissance du christianisme. Le formalisme et la tendance légale avaient soulevé plus d'une fois des protestations; et quelque soin que les docteurs de la loi se soient donné plus tard pour effacer les traces de l'enseignement comparativement libéral et spiritualiste des Hillel, des Gamaliel et de bien d'autres encore, il reste cependant assez de témoignages pour qu'on puisse entrevoir que, dans les siècles antérieurs à l'ère chrétienne, le spiritualisme du prophétisme avait des représentants et que, de même qu'autrefois pendant les plus mauvais jours de la royauté, il y avait eu sept mille hommes qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal[1], il se trouva, à côté des scribes et des pharisiens formalistes et hypocrites, de véritables israélites dans lesquels il n'y avait nulle fraude[2].

Les considérations que nous venons de présenter, quelque sommaires qu'elles soient, nous obligent à reconnaître ces deux faits : 1° qu'il y a dans le judaïsme antérieur à l'ère chrétienne diverses manifestations religieuses qui ont contribué à préparer l'avénement du christianisme et qui servent pour ainsi dire de lien entre celui-ci et le prophétisme; 2° que la forme historique de la religion nouvelle, c'est-à-dire la manière dont elle s'est produite dans l'histoire a été déterminée en partie par le milieu dans lequel elle est née et par les antécédents auxquels elle se rattache. Il résulte de là qu'il importe, dans

[1] 1 *Rois*, XIX, 18.
[2] *Jean*, I, 48.

l'intérêt même de la parfaite intelligence de l'œuvre de Jésus-Christ, de pénétrer le plus profondément qu'il est possible dans l'histoire religieuse et morale du judaïsme immédiatement antérieur. Des recherches de ce genre, bien loin de porter la moindre atteinte à la divine majesté de la religion chrétienne, comme ont semblé le craindre des esprits timorés, ne peuvent que tourner à sa gloire et ne se proposent d'autre but, comme elles n'auront d'autre effet, que d'en donner une idée plus exacte et plus complète. Ce qui constitue son essence est ici, dans tous les cas, hors de cause; il ne s'agit que de sa forme historique, que des moyens que, par rapport aux circonstances au milieu desquelles elle s'est manifestée, elle a dû nécessairement employer pour s'établir dans le monde et pour se dégager de l'enveloppe de l'Ancienne Alliance au sein de laquelle elle s'était formée.

Nous ferons remarquer enfin que, dans l'ouvrage que nous offrons au public, nous nous sommes borné au rôle d'historien. Nous avons esquissé le tableau des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, sans toucher à l'œuvre de Jésus-Christ et à celle des apôtres. Notre essai pourrait servir peut-être de point de départ à un travail sur ce que le judaïsme a pu faire pour la préparation du christianisme primitif; mais il n'est pas ce travail; il n'en est tout au plus que les prolégomènes.

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES DES JUIFS

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ORIGINE ET DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE JUIVE.

CHAPITRE PREMIER

Formation de la théologie palestinienne.

La conception, à la fois si simple et si élevée, d'une alliance de Jéhovah avec la famille d'Israël, d'une théocratie qui était au fond, quoique sous une forme imparfaite, ce qu'on a depuis appelé la cité de Dieu, était restée, pendant des siècles, au milieu des enfants d'Israël, un idéal généralement

méconnu, au-dessus de l'intelligence d'un peuple dont elle n'avait pu vaincre les habitudes invétérées, enracinées probablement dans des souvenirs et des instincts de race. Si elle n'était pas tombée dans un complet oubli, elle le devait à une succession non interrompue d'hommes qui, depuis l'époque des Juges jusqu'au moment du retour de la captivité de Babylone, avaient constamment plaidé pour son triomphe. Ces ardents continuateurs de l'œuvre dont la tradition rapporte l'idée première à Moïse, n'avaient pas amené les enfants d'Israël à prendre la conception mosaïque pour la base et pour la règle de leur vie sociale et religieuse. Ils l'avaient du moins conservée comme un précieux dépôt; ils l'avaient transmise, agrandie, sous plusieurs rapports spiritualisée, à la postérité qui devait enfin, ils en avaient l'intime conviction, en sentir la grandeur et la vérité [1].

Les espérances des prophètes ne furent pas trompées. Quatre siècles environ avant l'ère chrétienne, un changement radical se produit dans

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 45-53.

la famille d'Israël. On croirait se trouver en présence d'un peuple nouveau. Le nom sous lequel il est désigné désormais n'est pas celui que portaient ses aïeux. Avant la captivité de Babylone, les enfants de Jacob s'appelaient les Hébreux ; après, ils s'appellent les Juifs. Mais c'est surtout l'esprit, les croyances, les tendances religieuses et morales qui ont subi une profonde modification. Le mosaïsme qui, dans la période hébraïque, n'avait jamais été accepté franchement par la nation, s'est maintenant incarné en elle; et cette loi, continuellement violée par l'Hébreu, est devenue pour le Juif la seule règle à laquelle il veut conformer sa vie tout entière.

Le nouveau nom sous lequel le peuple d'Israël sera désormais désigné est d'une explication facile : son origine est connue. Les colonies qui, après l'édit de Cyrus, rentrèrent dans leur patrie et relevèrent les murs de Jérusalem et du Temple, se composaient uniquement de familles qui appartenaient à l'ancien royaume de Juda, et, pour la plupart, à la tribu de ce nom. Il arriva de là que les noms de Juda, de Judaïsme, de Juif, se lièrent intimement au nouvel ordre de choses. Une fois consacrés par l'usage, ils s'étendirent dans la même

proportion que la sphère d'action du premier noyau établi à Jérusalem, et ils finirent par devenir communs à la nation tout entière [1].

Pour expliquer la transformation religieuse de la famille d'Israël, il est nécessaire d'entrer dans des considérations plus étendues. Cette transformation ne s'accomplit pas en un moment. Elle passa par diverses phases successives avant d'atteindre toute sa perfection.

C'était naguère encore une opinion généralement reçue qu'Israël était devenu un peuple nouveau pendant la captivité de Babylone, et que la première colonie qui retourna à Jérusalem, sous la conduite de Zorobabel, apporta déjà avec elle les sentiments et les croyances qui ont depuis régné parmi les Juifs. Rien de plus faux que cette hypothèse. Elle repose d'abord sur une impossibilité. Ce n'est pas dans l'espace d'une ou de deux générations qu'un peuple se refait tout entier, si l'on peut ainsi dire. On admet d'ailleurs ici des influences qui n'ont pu ou produire l'effet qu'on leur

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 62 et 63.

attribue, ou s'exercer en ce moment. Voudrait-on parler des Chaldéens? Mais leur polythéisme, qui paraît avoir été un culte des astres, ne pouvait aider les Israélites à comprendre le mosaïsme. Que pouvaient d'ailleurs les déportés du royaume de Juda accepter d'un vainqueur odieux[1], dont le nom est resté dans la langue du Talmud comme un terme injurieux? Voudrait-on parler des Perses? Il est certain que les croyances persanes exercèrent une action sur les conceptions religieuses d'Israël, mais à une époque de beaucoup postérieure à celle de Zorobabel. Deux ou trois ans après la prise de Babylone par Cyrus, les Israélites commencèrent à reprendre le chemin de leur patrie; comment auraient-ils pu, dans un si court espace de temps, s'imprégner des doctrines mazdéennes? Voudrait-on attribuer le changement de sentiments à un travail intérieur? On serait ici sur un terrain plus solide. Sans doute, il y eut un travail intérieur au milieu des Israélites déportés sur les bords de l'Euphrate; mais il n'eut pas les proportions qu'il faudrait lui donner dans l'hypothèse

[1] *Jérémie*, xxv, 12; *Psaume* cxxxvii, 8 et 9.

que nous combattons. Il commença le mouvement qui se continua pendant longtemps ensuite dans les écoles de la Palestine, et probablement aussi dans celles de la Babylonie ; il le commença, disons-nous ; il l'aurait poussé jusqu'à sa dernière limite, s'il fallait admettre que les Juifs rapportèrent avec eux, en revenant de l'exil, toute la théologie qui appartient à la synagogue et qui fut l'œuvre des siècles suivants.

Mais qu'est-il nécessaire de s'arrêter à prouver l'impossibilité de cette hypothèse ? Il suffit de montrer qu'elle est en complète opposition avec les faits les plus certains. Le tableau que les livres d'Esdras et de Néhémie nous tracent de l'état moral et religieux des Juifs dans la Palestine, un siècle environ après leur retour de l'exil, nous les montre fort différents de ce qu'ils furent deux siècles plus tard. Ils ont entendu parler de la loi mosaïque ; ils savent qu'elle doit être leur règle ; mais ils n'en connaissent pas le contenu. Ses prescriptions les plus positives sont constamment violées, sans qu'on se doute qu'on transgresse la législation nationale. L'usure, interdite par Moïse, s'exerce avec ce caractère d'odieuse cruauté qu'elle prend plus parti-

culièrement dans les pays agricoles pauvres ; elle avait déjà, moins d'un siècle après l'arrivée de la première colonie à Jérusalem, réduit une partie considérable de la population à la plus affreuse misère [1]. Les sabbats et les fêtes, loin d'être célébrés avec décence, sont des jours de foires et de marchés auxquels accourent les peuplades voisines, même celles avec lesquelles il est défendu par la loi de Moïse d'entretenir des relations [2]. Des mariages ont été contractés avec des femmes étrangères [3]. Les principaux de la nation, des membres des familles sacerdotales, le fils du grand-prêtre lui-même, ont donné l'exemple de ces alliances proscrites par le législateur [4]. Comment peut-on, en présence de ces faits, soutenir que les Israélites étaient devenus pendant l'exil des hommes entièrement nouveaux ?

Il s'était cependant opéré un changement dans leurs cœurs, non sans doute un changement aussi radical que le suppose l'opinion que nous venons

[1] *Néhémie*, v, 1-13.
[2] *Néhémie*, xiii, 1-3 ; *Esdras*, ix, 10-15.
[3] *Néhémie*, xiii, 23-28 ; *Esdras*, ix et x.
[4] *Néhémie*, xiii, 28 ; *Esdras*, x, 18 et suiv.

de réfuter, mais un changement qui, pour être moins étendu, n'en était pas moins réel, et qui fut la condition de tout le développement postérieur. Les enfants d'Israël, déportés sur la terre étrangère, avaient fait un retour sur eux-mêmes. Ils avaient compris que le désastre immense qui venait de les frapper était la conséquence de leur infidélité à la loi de l'Éternel, aussi bien que des transgressions de leurs pères, dont ils avaient suivi les funestes exemples. La repentance avait incliné leurs cœurs abattus devant Jéhovah, et ils s'étaient promis d'éviter les longues erreurs dont ils portaient maintenant la peine. Ces sentiments les disposaient à se plier au joug de la loi. Mais ce n'était encore que des dispositions; rien de plus. Cette loi qui devait les régir et qu'ils étaient prêts à accepter, elle leur était encore inconnue.

Nous n'avons pas tracé ici un tableau de fantaisie. Esdras et Néhémie nous apprennent que ce qui manquait aux Juifs, leurs contemporains, c'était moins la bonne volonté que la connaissance des prescriptions de la loi. En effet, les infractions qui avaient été commises étaient l'effet de l'ignorance et non de l'endurcissement. On en a la preuve dans

la promptitude du repentir avec lequel on accueillit les instructions et les reproches d'Esdras et de Néhémie, et dans la facilité avec laquelle on brisa des liens de famille consacrés par le temps et par l'affection [1].

Tel était l'état des esprits des Israélites au moment que l'édit de Cyrus mit fin à la captivité de Babylone. Comme toutes les grandes calamités publiques qui, quand elles n'écrasent pas pour toujours les peuples sur lesquels elles tombent, ont pour effet ordinaire de les régénérer, la ruine du royaume de Juda, par les armes de Nebucadnézar, la destruction de la cité sainte et de son sanctuaire, la déportation en masse sur les bords de l'Euphrate de presque tous les habitants du midi de la Palestine, produisirent une profonde impression sur les enfants d'Israël et les amenèrent décidément aux pieds de Jéhovah. Désormais le monothéisme est inscrit en traits ineffaçables dans leurs consciences ; rien n'ébranlera plus leur confiance en la protection de l'Eternel. C'est sur cette base solide

[1] *Esdras*, IX, 1-4, 12-15 ; X, 10 et suiv. ; *Néhémie*, XIII, 1-3, 23-28.

que vont s'élever toutes leurs autres croyances.

Quand Cyrus eut permis aux Israélites de rentrer dans leur patrie, il n'y eut que les familles les plus dévouées à la cause nationale et au culte mosaïque qui profitèrent de cette autorisation. Elles appartenaient, pour la plupart, à la classe pauvre[1]. Les familles riches ne voulurent pas courir les hasards d'une restauration incertaine et pleine de périls; elles restèrent dans la Babylonie qui leur offrait, sous la protection des Perses, une nouvelle patrie plus heureuse que l'ancienne. Et si quelques-unes d'entre elles se décidèrent à suivre Zorobabel, ce ne fut que par l'entraînement d'un zèle religieux qui, l'emportant chez elles sur le soin de leurs intérêts matériels, les rendaient prêtes à tous les sacrifices.

Il faut ajouter qu'après l'immense désastre qui, depuis bientôt près d'un siècle, avait anéanti les derniers débris de l'empire de David, après un exil pendant lequel s'était éteinte la génération qui avait connu l'ancien ordre de choses, il ne restait plus

[1] *Othonis Lexicon rabbin.*, éd. de 1675, p. 174, à l'article *Esdras.*

ni antécédents, ni habitudes qui pussent contrarier l'établissement d'une constitution conforme aux institutions mosaïques. Il fallait tout refaire à neuf; et quel autre modèle pouvait-on adopter que celui de l'antique législation nationale? Les émigrants ne pouvaient pas en connaître d'autre; ils étaient persuadés de son origine divine, et par conséquent disposés à la prendre pour règle de leur vie tout entière. On n'avait pas à craindre d'opposition du côté des souverains de la Perse qui ne s'immisçaient jamais dans les détails de l'organisation intérieure des peuples soumis. Enfin l'exiguïté du territoire occupé par les nouveaux venus, leur petit nombre et leur homogénéité facilitaient singulièrement l'établissement d'une restauration mosaïque.

D'où vient donc qu'avec tant d'éléments favorables, la colonie de Jérusalem languit pendant près d'un siècle dans un état précaire, sans organisation, toujours au moment d'être absorbée par les peuplades voisines? Il n'est pas difficile d'en découvrir la cause. Elle manqua d'un chef qui sût lui imprimer une forte direction et tirer parti des excellentes dispositions dont elle était animée. Cet homme éminent se présenta enfin : ce fut Esdras.

Réduit à ses seules forces, il n'aurait pu peut-être mener à bonne fin l'œuvre immense qu'il entreprit vaillamment ; mais, par un heureux concours de circonstances, quatorze ans environ après son arrivée à Jérusalem, un Juif plein d'ardeur et de foi, distingué par sa position à la cour du Grand Roi, Néhémie, se fit nommer gouverneur de la colonie juive et vint appuyer de son autorité et de ses talents d'administrateur les projets de réforme religieuse d'Esdras. C'est à ces deux hommes qu'appartient l'honneur d'avoir créé le judaïsme et de lui avoir imprimé le caractère qui est resté celui de la nation juive tout entière. Dans cette œuvre commune, l'un fut la tête et l'autre le bras. La tradition juive, écho de l'opinion générale de ces temps reculés, ne s'y est pas trompée ; elle a sacrifié partout Néhémie à Esdras, et elle a rapporté à celui-ci l'origine de toutes les institutions importantes qui ont fait du peuple d'Israël ce que nous le voyons devenir peu à peu depuis cette époque jusqu'à la rédaction définitive du Talmud. Il s'en faut de beaucoup qu'elles lui appartiennent toutes. On peut même assurer qu'il était loin de prévoir la plupart d'entre elles. Elles sont toutes cependant

des conséquences logiques de l'esprit dont il anima la nation juive et de la direction qu'il imprima à sa vie morale et religieuse. Sous ce rapport, on peut dire que ce n'est pas sans raison que la légende a fait de lui un second Moïse, dans ce sens du moins qu'il fut le père du judaïsme, comme Moïse l'avait été de l'hébraïsme.

On sait avec quel soin Esdras travailla à écarter du peuple juif tous les éléments capables de troubler son homogénéité et de ne pas se plier à l'ordre religieux qui était en même temps l'ordre légal. Il commença par exclure tous les anciens habitants restés dans le pays, dont le monothéisme était suspect, ou le sang mêlé à celui de quelque peuplade étrangère [1]. Les mariages mixtes, chose des plus indifférentes chez les autres nations de l'Orient, mais de grande conséquence dans Israël, auquel les lois mosaïques les interdisaient, furent prohibés ou rompus de diverses manières [2]. Les me-

[1] *Néhémie,* IX, 2; XI, 30 et 31; XIII, 1-3, 6-9. On avait déjà repoussé les offres des Samaritains qui avaient demandé de se joindre aux colonies venues de Babylone pour relever en commun le temple. *Esdras*, IV, 1-3.

[2] *Esdras,* IX, 1-4; X, 2-5, 10-14, 16-44; *Néhémie*, XIII, 23-28.

sures aussi sévères que minutieuses prises par Néhémie firent passer dans les habitudes l'observation des pratiques légales, et en particulier celle des fêtes et des sabbats[1]. D'autres dispositions, destinées à réglementer la fortune des individus d'après les anciennes prescriptions mosaïques, n'eurent pas le même succès; mais elles importaient moins à la stabilité de l'organisation religieuse de la nation, et en somme, la législation mosaïque, dans ce qu'elle avait d'essentiel, devint l'autorité suprême de la nouvelle société juive. Pour assurer à jamais son empire, Esdras et Néhémie, après avoir exigé des sacrificateurs, des lévites et des chefs de famille, le serment solennel de l'observer religieusement[2], leur firent signer un acte formel par lequel ils promettaient de n'avoir jamais d'autre loi que celle que Dieu avait donnée aux enfants d'Israël par le ministère de Moïse[3].

Ces mesures furent d'autant plus efficaces que leur action était renfermée dans un cercle très-restreint. Les quelques milliers d'Israélites qui étaient

[1] *Néhémie*, XIII, 10-13, 15-22.
[2] *Esdras*, X, 5.
[3] *Néhémie*, IX et X.

venus repeupler les solitudes de la Judée ne formaient qu'une grande famille, et les oppositions, les inimitiés, les intrigues des peuplades environnantes les forcèrent à serrer leurs rangs. L'union était leur unique chance de salut. Cette circonstance servit merveilleusement les plans de Néhémie et d'Esdras. Les colons sentirent la nécessité de soutenir fortement leurs institutions nationales. Il suffit de deux ou trois générations pour que l'habitude les rendît inébranlables. Le milieu, une fois formé, absorba les diverses colonies qui arrivèrent successivement de l'intérieur de l'empire, et d'un autre côté, tout ce qui avait appartenu au royaume de Juda finit par se rallier peu à peu au noyau dont Jérusalem était le centre et se conforma naturellement à l'ordre qui y était établi [1].

Ce n'était pas assez cependant d'attacher les Juifs à la loi par la force de l'habitude; il fallait les identifier, pour ainsi dire, avec elle, et la faire entrer si profondément dans toute leur vie, qu'ils ne pussent un seul moment se dégager de ses liens.

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 54-63.

Deux choses étaient pour cela nécessaires, d'abord une éducation religieuse continuelle qui rappelât sans cesse aux enfants d'Israël les prescriptions mosaïques, ensuite une application constante de ces prescriptions à tous les actes de leur existence. On ne peut pas douter qu'Esdras n'ait senti la nécessité de modeler la vie tout entière de l'Israélite sur la loi. C'est bien ce principe qui le guidait, quand il brisait les mariages mixtes et qu'il chassait sans pitié du sein de la communauté tous ceux qui auraient pu en troubler l'harmonie. Mais il ne prévoyait pas certainement le système de réglementation morale qui finit par enlacer d'un réseau de prescriptions minutieuses la vie de l'individu tout entière, qui ne laissa plus au Juif aucun acte de la plus haute ou de la plus minime importance, sans le revêtir d'une forme légale, et qui soumit tous ses mouvements, depuis son premier soupir jusqu'à son dernier, depuis son lever jusqu'à son coucher, à l'empire d'une règle qui n'a d'autre valeur et d'autre sens religieux que le caractère légal dont elle est revêtue[1]. Et cependant ce triomphe

[1] Philippson, *le Développement de l'idée religieuse dans*

du formalisme fut la conséquence de la réforme qu'il opéra. Comme nous le verrons plus loin, la voie dans laquelle il fit entrer le judaïsme devait nécessairement conduire à ce résultat.

Quant à la nécessité de familiariser le peuple avec la connaissance de la loi par une éducation religieuse continue, ce que nous savons des travaux d'Esdras nous prouve qu'il en avait une claire conscience. L'auteur du Deutéronome avait déjà fait un devoir aux enfants d'Israël de graver dans leur mémoire les commandements de Dieu[1]. Esdras et Néhémie comprirent la portée de cette recommandation. Par leurs soins, la loi fut lue solennellement, à plusieurs reprises, devant le peuple assemblé dans ce but[2]. Établirent-ils eux-mêmes quelque règlement pour que la lecture de la loi continuât de se faire régulièrement les sabbats et les jours de fêtes? On peut en douter. Il est plus probable que l'exemple qu'ils avaient donné devint,

le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, traduc. franç., p. 276 et 277.

[1] *Deutér.*, VI, 6 et 7; XI, 18-20; XVII, 18; XXVII, 8; XXXI, 9, 13-23; *Josué*, VIII, 32.

[2] *Néhémie*, VIII, 1-8; XIII, 1.

par un consentement tacite, une habitude que rien n'a pu détruire depuis. Peu importe d'ailleurs pour le résultat. L'origine des synagogues, et par conséquent aussi la coutume de lire le Pentateuque dans des réunions d'édification et d'instruction religieuse, remontent fort haut, probablement même à l'époque d'Esdras [1].

On comprend quelles furent les conséquences de ces lectures répétées de la loi. Les faits les plus saillants de leurs traditions nationales et les prescriptions religieuses et cérémonielles qui devaient leur servir de guide, se gravèrent dans la mémoire des Juifs en traits ineffaçables. Et comme dans tous les lieux où quelques familles israélites étaient fixées, on se hâtait d'établir un lieu de réunion pour la prière et la lecture de la loi, il n'y eut bientôt plus un seul descendant de Jacob qui ne fût familiarisé avec l'histoire et la législation de sa nation. Cette institution contribua plus que toutes les autres mesures prises par les chefs de la restauration d'Israël à Jérusalem, à faire des Juifs un

[1] Munk, *la Palestine*, p. 534 et 525; Keil, *Bibl. Arch.*, t. 1, p. 61.

peuple nouveau et à le river à ses traditions nationales. On peut dire qu'à partir de ce moment les Israélites devinrent les hommes d'un livre.

Par un concours de circonstances que je n'ai pas à exposer ici, mais qui sont assez connues, la langue dans laquelle le Pentateuque et les livres des prophètes étaient écrits, fit place, bientôt après le rétablissement des Juifs à Jérusalem, à l'Araméen qui, au temps d'Ésaïe[1], était encore tout à fait inintelligible aux habitants de la Judée. Pour que la loi, que l'on continua cependant à lire dans sa langue originale, par respect pour le texte vénéré, pût être comprise de la foule, il fut nécessaire qu'un traducteur interprétât phrase par phrase, ou paragraphe par paragraphe, dans l'idiome populaire, les passages dont on faisait la lecture dans les assemblées. Il est probable que l'interprète ne s'en tenait pas toujours à une traduction rigoureusement littérale. Il ne l'aurait pu pour certains passages, sans cesser d'être intelligible. Il s'agissait avant tout de faire comprendre au peuple le sens de la loi, et l'on dut être forcé parfois d'a-

[1] *Esaïe*, XXXVI, 11; 2 *Rois*, XVIII, 26.

jouter au texte une courte explication. Dans ces cas, la traduction prenait nécessairement les allures de la paraphrase.

Les Targums que nous possédons, du moins les plus anciens d'entre eux, celui d'Onkelos sur le Pentateuque et celui de Jonathan sur les Prophètes, peuvent nous donner une idée de ce qu'étaient en général les traductions araméennes qui, dès l'origine, se faisaient de vive voix dans les synagogues de la Palestine. Quoique ces deux Targums ne remontent peut-être qu'au siècle qui vit naître le christianisme, on ne saurait douter qu'ils n'aient été faits à l'imitation d'ouvrages semblables plus anciens; peut-être même sont-ils composés en grande partie de fragments empruntés à diverses traductions antérieures. Il est certain qu'il existait des versions araméennes sous les Hasmonéens [1]; il est probable qu'on en avait longtemps auparavant. On est conduit à le croire, quand on considère que les centres de population un peu considérables pouvaient seuls posséder des hommes capables de traduire spontanément dans la langue

[1] Zunz, *Die gottesdienstl. Vortraege der Juden*, p. 61 et 62.

vulgaire le texte hébreu, et que les synagogues des localités moins bien partagées durent demander de bonne heure des traductions écrites pour suppléer aux interprètes qui leur manquaient. Quoi qu'il en soit, les Targums qui sont parvenus jusqu'à nous sont moins des traductions littérales que des paraphrases, et on ne comprendrait pas pourquoi leurs auteurs auraient adopté un mode d'interprétation que la force des choses avait dû d'ailleurs rendre nécessaire depuis longtemps, s'ils ne l'avaient trouvé établi avant eux.

Que la traduction en langue vulgaire des passages des livres saints lus dans les assemblées publiques prît, ou non, la forme de la paraphrase, elle demandait une certaine préparation de ceux qui en étaient chargés. Il résulta de là que la loi devint l'objet d'une étude suivie. D'autres circonstances firent de cette étude une obligation bien autrement pressante.

La loi n'était pas seulement lue et traduite en araméen dans les synagogues, elle y était aussi expliquée. Le passage qu'on venait de faire entendre à l'assemblée servait de texte à une prédica-

tion. Cet usage remonte au temps d'Esdras[1]. Il s'est toujours maintenu parmi les Juifs. Il n'est pas probable que dans les synagogues la parole fût accordée indistinctement à tout le monde. Elle était réservée, sans nul doute, aux docteurs de la loi. Si Jésus-Christ est invité, dans une circonstance, à lire et à développer un passage des Écritures[2], c'est que la voix publique le proclamait un docteur éminent[3]. Et si Paul, Pierre et sans doute aussi les autres apôtres prêchent dans les synagogues[4], c'est qu'ils étaient considérés comme des maîtres en Israël. Paul, en particulier, élève de Gamaliel, pouvait revendiquer tous les droits attachés à ce titre. Quoi qu'il en soit, cet usage suppose que ceux qui se levaient dans les assemblées publiques, pour expliquer l'Écriture sainte, en avaient fait l'objet de leurs méditations. On ne peut douter qu'il n'eût suffi à lui seul pour donner naissance à une science théologique, si cette science n'eût été réclamée plus impérieusement

[1] *Néhémie*, VIII, 8.
[2] *Luc*, IV, 16 et 17; *Marc*, VI; *Matth.*, XIII, 34.
[3] *Matth.*, VII, 28 et 29; *Jean*, VII, 46.
[4] *Actes*, IX, 20; XIV, 1; XVIII, 4, 28.

encore par le nouvel ordre de choses établi dans la Judée depuis Esdras et Néhémie.

Le Pentateuque n'est pas seulement un recueil de traditions nationales et religieuses ; il est aussi un code de lois, mais un code de lois qui prétend régler aussi bien les rapports moraux des hommes entre eux que leurs rapports sociaux, aussi bien ce qui est du domaine de la conscience que ce qui se produit dans la vie extérieure. Il est à la fois une morale, une discipline ecclésiastique, une jurisprudence, une constitution politique. Rien d'humain ne peut et ne doit lui échapper : l'homme tout entier lui appartient. Telle est la législation à laquelle Esdras et Néhémie avaient fait promettre aux enfants d'Israël de rester fidèles. Les besoins de chaque jour en rendaient la connaissance indispensable. Il fut nécessaire que des hommes, théologiens et jurisconsultes tout ensemble, se livrassent à son étude.

La prophétie avait cessé en Israël depuis que le mosaïsme, accepté par tout le peuple, n'avait plus besoin d'éloquents et hardis défenseurs. Aussi longtemps que le monothéisme n'était pas entré dans le cœur et l'intelligence des Hébreux, que la

conception théocratique n'était pas devenue la loi suprême du gouvernement et des individus, il avait été nécessaire que des voix puissantes s'élevassent sans interruption pour protester contre les instincts grossiers de la nation, pour lui rappeler sans cesse qu'elle n'arriverait à la paix intérieure, au bonheur, à la prospérité, qu'en obéissant à la seule loi qui pût convenir à sa nature, pour lui reprocher d'être infidèle à son propre génie et à la vocation à laquelle Dieu l'avait appelée, à l'exclusion de toutes les autres familles humaines. Telle avait été la mission des prophètes. Il leur avait suffi, pour accomplir leur œuvre, de ces mouvements spontanés de la conscience nationale et religieuse, que la postérité a regardés avec raison comme les effets d'une inspiration divine. Maintenant le but est atteint. Les traditions sacrées de la famille d'Israël, qui, dans l'âge précédent, auraient péri sous le choc désordonné des passions turbulentes et brutales, si les écoles des prophètes n'en avaient conservé le précieux dépôt, ces traditions ne trouvent plus d'opposition ; leur triomphe est assuré, et il s'agit, non plus de défendre la loi, mais de l'expliquer et d'en faire l'application aux innombrables manifestations

de la conscience morale dans les réalités de la vie.

Les interprètes de la loi, à la fois théologiens et juristes, furent donc une nécessité de la phase nouvelle de l'existence sociale des enfants d'Israël. On peut les considérer comme les successeurs des prophètes, en ce sens du moins qu'ils consacrèrent leurs travaux à affermir l'empire de la conception mosaïque, dont tous les efforts de ceux-ci avaient eu pour unique but d'assurer le triomphe. Mais qu'ils nous paraissent petits à côté des grandes figures des Samuel, des Ésaïe, des Ézéchiel! Que leur œuvre de casuistique est mesquine en présence de la lutte que les hommes de Dieu soutiennent contre les passions désordonnées des rois et les préjugés de la foule ignorante et grossière! Que leurs idées sur la direction des consciences sont étroites, comparées aux grandes vues spiritualistes de ces poétiques défenseurs du sentiment moral et religieux! Les prophètes sont des initiateurs à la vérité divine; les premiers, ils ont entrevu ce spiritualisme religieux dont le christianisme a été l'expression la plus élevée. Les docteurs d'Israël, engagés dans

la routine de la vie vulgaire, n'ont pas d'autre préoccupation que de lier les consciences, par de petits moyens, à la pratique aveugle de la loi.

Ne soyons pas cependant trop sévères pour eux. Leur tendance sans élévation était celle de leur temps, et le formalisme étroit sous lequel ils finirent par étouffer la spontanéité du sens moral était inévitable au milieu d'un peuple auquel un livre était imposé comme autorité suprême. Cette communauté de sentiments avec leurs coreligionnaires fut précisément ce qui fit leur force. Et, sous ce rapport, ils furent plus heureux que les prophètes, et leur action immédiate fut bien autrement puissante. Les prophètes, protestant sans cesse, avec une éloquence égale à leur courage, contre des entraînements qu'ils ne purent arrêter, ne furent que des témoins de la vérité parmi leurs contemporains; leurs exhortations ont produit plus d'effet sur les siècles suivants que sur les temps auxquels elles étaient directement adressées. Les docteurs d'Israël, avec moins de grandeur réelle et de puissance morale, furent véritablement les conducteurs de leur nation. S'ils eurent le tort d'enfermer les consciences

dans le tissu serré d'une réglementation compliquée et minutieuse, il faut reconnaître d'un autre côté qu'ils ne furent en général que les échos du sentiment public, auquel ils donnèrent seulement une forme précise et arrêtée. Il convient d'ailleurs d'ajouter qu'ils se montrèrent toujours dignes de la position à laquelle les circonstances les appelèrent. Ils purent se tromper dans la direction qu'ils donnèrent à leur nation; mais leurs sentiments patriotiques ne faiblirent jamais. Il y eut parfois dans la classe sacerdotale des traîtres disposés à livrer leurs frères à la domination étrangère[1]; il n'y en eut jamais dans les rangs des docteurs de la loi.

Un fait qui ne peut être passé sous silence et qui est significatif, c'est que ces conducteurs d'Israël n'appartenaient pas en général à la classe sacerdotale; ils n'avaient même rien de commun avec elle. Il en avait été de même des prophètes, dans la période hébraïque. La famille de Lévi resta chargée du soin du culte; ses fonctions ne

[1] 1 *Maccab.*, VII, 5, 9, 14, 17, 21 et 22; 2 *Maccab.*, IV, 7-12, 23-26.

dépassaient pas l'enceinte du sanctuaire [1]. Son influence morale sur le peuple, même sous les Maccabées, fut fort insignifiante. Elle se trouva vis-à-vis de la classe des docteurs de la loi à peu près dans les mêmes rapports dans lesquels elle avait été autrefois à l'égard des prophètes. Elle leur fut en général plutôt hostile que favorable.

Il paraît que le titre sous lequel on désigna d'abord ceux des Israélites qui s'occupaient spécialement de l'étude de la loi, fut le mot *sopher* (סֹפֵר *scribens*, de סָפַר *écrire*). Du moins Esdras, dans la lettre par laquelle le roi Artakhschast l'autorise à emmener à Jérusalem une nouvelle colonie de Juifs, est qualifié de « sopher enseignant les paroles des préceptes de Jéhovah et des statuts pour Israël [2], » et quoiqu'il fût sacrificateur, l'auteur du livre de Néhémie le désigne le plus souvent sous le titre de sopher. Ce mot n'était

[1] Plus tard le sceptre et l'encensoir furent réunis dans la même main ; mais cette union des deux pouvoirs ne satisfit jamais le sentiment populaire. Prideaux, *Histoire des Juifs*, édit. de 1755, t. IV, p. 408 ; t. V, p. 47 et suiv.

[2] *Esdras*, VII, 11, comp. avec les versets 6 et 10 de ce même chap. *Néhémie*, VIII, 1, XII, 26 et 36.

pas nouveau dans la langue hébraïque. Il se rencontre fréquemment dans l'ancienne littérature des Hébreux, avec le sens de secrétaire [1], et même après le retour de la captivité de Babylone, il est employé dans la même acception, mais pour désigner un des agents du gouvernement persan dans la Palestine [2].

On peut jusqu'à un certain point se rendre compte des causes qui firent tomber en désuétude la signification primitive de ce mot et qui lui donnèrent le sens de savant versé dans la connaissance de la loi. La ruine de Jérusalem, en mettant fin au gouvernement national, supprima du même coup les emplois de secrétaires. Les hommes qui avaient occupé ces fonctions se distinguaient nécessairement du reste de leurs concitoyens par des connaissances supérieures. Elles les mirent en état, pendant l'exil, de donner à leurs malheureux frères des consolations et des directions salutaires. Les premiers moments qui suivirent l'arrivée des déportés dans la Babylonie

[1] 2 *Sam.*, VIII, 17; XX, 25; 2 *Rois*, XII, 11; XIX, 2; XXII, 3.
[2] 1 *Chron*, XXVII, 32; *Esdras*, IV, 8 et 9.

durent être troublés par une confusion extrême. Le vainqueur restant tout à fait étranger aux arrangements intérieurs, et tous les liens de l'organisation sociale étant rompus, le désordre devait être au comble. Les secrétaires furent probablement les seuls hommes capables de pourvoir aux besoins du moment et d'être à la fois, parmi les populations déportées, des arbitres, des conciliateurs, des conseillers et des juges. Et comme la seule chose qui restait au milieu des débris d'Israël était la tradition nationale, c'est en elle qu'ils cherchèrent des remèdes aux calamités présentes. D'agents administratifs, ils furent changés par les circonstances en jurisconsultes et en théologiens, les coutumes légales et les coutumes religieuses étant inséparablement unies dans les traditions de la famille de Jacob. Les scribes devinrent ainsi le premier noyau de cette classe de savants qui joua plus tard un rôle si considérable dans l'histoire des Juifs. Ce changement s'opéra dans la Babylonie, probablement dès les premiers moments de la déportation. Ce qui est certain, c'est qu'Esdras vint avec ce titre à Jérusalem. Cette désignation ne lui était pas par-

ticulière[1]; elle appartenait à tous ceux qui, comme lui, enseignaient et expliquaient au peuple les préceptes de la loi[2].

Il y eut donc de très-bonne heure en Israël des hommes qui firent leur principale occupation de l'étude des traditions nationales. Quelle fut leur position au milieu des Juifs babyloniens, dans les lieux mêmes où prit naissance la science israélite? aucun document de cet âge ne nous l'apprend. Mais il est vraisemblable qu'elle ne fut pas fort différente de celle que les docteurs de la loi se firent dans la Palestine.

Comme les anciens prophètes qui formaient des disciples à leur ministère, les docteurs de la loi ouvrirent des écoles. Il est difficile de déterminer la date de la fondation de ces écoles. Mais elles furent certainement antérieures à l'époque des Maccabées. Il est question, dans le livre des Chroniques, de maîtres et de disciples[3]; ce qui fait

[1] Le livre de *Néhémie*, XIII, 13, fait mention d'un autre scribe appelé Tsadoc. Les LXX traduisent *Sopher*, par γραμματεύς.

[2] *Esdras*, VII, 11.

[3] 1 *Chron.*, XXV, 8, Zunz, *Ibid.*, p. 33.

supposer l'existence d'établissements ou publics ou privés, destinés à l'étude de la loi. Parmi les trois préceptes que la Mischna rapporte des membres de la grande assemblée dont Siméon le Juste fut le dernier représentant et dont la tradition fait remonter l'origine à Esdras, se trouve celui-ci : « Formez beaucoup de disciples [1]. » On peut conclure de là qu'au IIIe siècle avant l'ère chrétienne les écoles juives étaient déjà florissantes [2].

Les docteurs de la loi [3] avaient une tâche plus difficile et plus étendue qu'on ne le croirait au premier abord. Il ne s'agissait pas pour eux de s'aventurer à la recherche de la vérité et de demander à l'observation et à la réflexion ni la solution des problèmes que l'esprit humain se pose presque nécessairement dans tous les temps et dans tous les lieux, ni même, dans une sphère plus

[1] *Pirke Aboth*, chap. I.

[2] Pour la description de ces écoles et de leur organisation, voyez Winer, *Biblisches Realwœrterbuch*, art. *Schriftgelehrte.* Les directeurs de ces écoles étaient appelés *Rabbi* (mon maître), par leurs disciples. De là les noms de Rabb, Rabbi, Rabbinou, Rabban. Voyez pour ces désignations *Othonis Lexicon rabbin.*, p. 560 et suiv., et Winer, à l'art. *Rabb.*

[3] Véritablement docteurs *in utroque.*

restreinte, des principes d'après lesquels ils pussent diriger leurs concitoyens dans la position difficile que les circonstances leur avaient faite. La vérité leur était donnée, les problèmes étaient résolus, les règles de conduite étaient tracées, dans la révélation que la famille d'Israël avait reçue de Dieu par le ministère de Moïse et des prophètes. Les docteurs d'Israël étaient donc condamnés à être des exégètes. La seule science en effet qui puisse se développer au sein d'un peuple dont un livre est l'autorité suprême et unique, est nécessairement exégétique. Elle doit sortir tout entière de l'interprétation de ce livre. La science juive n'a jamais été autre chose. L'interprétation (midrasch), voilà sa forme. On la retrouve dans tous les grands ouvrages des docteurs de la Palestine et de la Babylonie ; le Talmud n'est en définitive qu'un recueil d'explications de la loi. Les Juifs alexandrins eux-mêmes, quelque familiers qu'ils fussent avec la littérature grecque, n'en connaissent pas d'autre. Aristobule composa un commentaire sur le Pentateuque, et les écrits de Philon ne sont que des explications des passages difficiles des livres de la loi.

Les livres mosaïques qu'il s'agissait de prendre

pour guide et d'interpréter, avaient été écrits en vue d'un état de choses fort différent de celui qui s'était établi depuis la restauration de la nationalité juive. Les conceptions de l'esprit n'avaient pas moins changé que les mœurs et que la situation sociale. Comme manuel de croyances, le Pentateuque ne pouvait réellement satisfaire des hommes chez lesquels la reflexion avait remplacé le sentiment spontané, mais grossier, des générations antiques, et comme code de lois morales et judiciaires, il renfermait un grand nombre de prescriptions absolument inapplicables, tandis qu'il n'avait pas de dispositions pour une foule de rapports sociaux nouveaux. Et cependant son origine divine lui donnait aux yeux des Juifs une autorité absolue, et en faisait la seule règle possible et des croyances et des mœurs.

Il ne pouvait pas être question de voir dans les livres mosaïques ce qui y est réellement et de les interpréter au point de vue de l'histoire, et dans un esprit critique. Aussi bien les docteurs d'Israël en étaient-ils incapables. D'ailleurs l'interprétation historique et critique ne suppose jamais qu'une valeur relative aux textes auxquels elle est appliquée,

et ce n'est pas à ce point de vue que les docteurs de la loi, d'accord ici avec tout le peuple d'Israël, considéraient les écrits mosaïques. La manière dont ils les interprétèrent fut en somme celle qui a toujours régné dans les écoles dogmatiques. Dominés par des idées bien différentes, en réalité, de celles qui avaient inspiré l'antique législateur, les docteurs d'Israël, au lieu de voir dans le Pentateuque ce qui y est, y lisaient ce qu'ils y auraient mis eux-mêmes, s'ils avaient été chargés de le rédiger. Avec une entière bonne foi, et tout en se croyant les fidèles interprètes de la loi, ils lui prêtèrent, dans le plus grand nombre de cas, un sens qu'elle n'avait pas, qu'elle ne pouvait pas avoir. Ils l'accommodèrent ainsi à la situation nouvelle du peuple juif.

A Alexandrie, la méthode d'interprétation allégorique devint dominante parmi les Juifs. Des interprètes qui n'ont affaire qu'à une version, tiennent naturellement assez peu à la lettre, et d'ailleurs cette méthode était celle d'après laquelle ils voyaient les philosophes grecs traiter leurs traditions religieuses. Ces deux circonstances expliquent le système d'exégèse d'Aristobule et de Phi-

lon. Mais dans les écoles de la Palestine, d'autres principes devaient l'emporter. Il était dans la nature des choses que la lettre même du texte devînt l'objet du respect et de la vénération. Le mot écrit n'était-il pas la parole de Dieu lui-même? Cette haute estime pour la lettre aurait dû, ce semble, conduire les docteurs de la loi à s'attacher avant tout au sens naturel, à celui que trouve un jugement droit, aidé des connaissances philologiques et historiques nécessaires. Il n'en fut rien cependant. L'esprit humain n'arrive aux choses les plus simples, à ce qui est le plus près de lui, qu'après s'être égaré, en mille sentiers obscurs, à la recherche de difficultés qu'il semble se créer à plaisir. La parole de Dieu ne peut pas être comme la parole de l'homme, simple et unie; elle doit renfermer des mystères sans nombre; tel fut le principe, gros d'erreurs, duquel partirent les interprètes juifs. Il y avait donc dans le Pentateuque bien autre chose que ce qu'il semble dire, et tandis que les alexandrins recherchaient sous le sens littéral un sens caché au moyen de la méthode d'interprétation allégorique, les docteurs de la Palestine, s'attaquant à la lettre, torturaient chaque mot, chacun

des éléments qui le composent, pour leur arracher les mystères qu'ils renfermaient.

On n'avait pas sans doute inventé encore les quarante-neuf manières d'interpréter les préceptes de la loi, que Dieu, à ce qu'assure Jannaï dans le Traité talmudique *Sopherim*, avait enseignées à Moïse, ni les treize règles d'interprétation qu'a recueillies Maïmonide. Mais on n'avait pas eu besoin de Cocceius pour découvrir que les paroles sorties de la bouche de Dieu doivent recevoir tous les sens dont elles sont susceptibles. Bien avant l'ère chrétienne, on avait diverses méthodes pour faire jaillir des lettres même du texte les étincelles divines qui y sont cachées. La Guematria, pour le moins, était connue et employée [1], et l'on savait aussi découvrir les mystères enfermés dans les traits dont la calligraphie sémitique semble s'être toujours plu à orner les manuscrits [2]. C'était là, si l'on veut, des excentricités de l'exégèse palestinienne; mais elles donnent une idée de son esprit général; car elles

[1] Le Notarikon et la Themurah sont probablement de plus récente invention. Mais la Guematria est certainement antérieure à l'ère chrétienne. On en trouve un exemple dans l'*Apocalypse*, XIII, 18.

[2] *Matthieu*, V, 18.

n'étaient possibles que dans des écoles où l'on n'avait aucun souci du sens réel et où l'on courait après les interprétations extraordinaires.

La science juive ne tarda pas à porter des fruits abondants. Longtemps avant les Maccabées il existait dans la Palestine une riche littérature[1]. Dans l'Ecclésiaste, écrit attribué à Salomon, mais qui remonte tout au plus à l'époque persane, il est fait allusion à une surabondance de livres[2]. Les grandes questions de la métaphysique semblent même avoir été déjà entamées. On peut le croire du moins aux appréhensions des esprits pratiques qui ne sont pas sans quelque crainte sur les résultats de la discussion de ces difficiles problèmes. « Ne recherche point ce qui est au-dessus de ta portée, dit, au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, un de ces hommes timorés; ne sonde pas ce qui dépasse tes forces. Occupe-toi de ce qui regarde ta vocation : les choses cachées te sont inutiles. Ce qui a été révélé est déjà bien assez au-dessus de l'intelligence du commun des hommes[3]. » Ce passage n'est pas le

1 2 *Maccab.*, II, 25.

2 *Ecclésiaste*, XII, 12; Munk, *la Palestine*, p. 525.

3 *Ecclésiastique*, III, 20-22.

seul qui, dans l'Ecclésiastique, se rapporte à des questions métaphysiques débattues en ce moment [1].

Presque tous les écrits de cette époque ont disparu. Si l'on excepte les deux livres des chroniques, l'Ecclésiaste et les deux livres de Néhémie et d'Esdras, rédigés peut-être plus tard, mais sur des documents anciens, il ne reste que la Sagesse de Jésus, fils de Sirac, ou, comme on l'appela plus tard dans l'Église chrétienne, l'*Ecclésiastique.* Cet ouvrage, recueil de sentences morales dans le genre du livre canonique des Proverbes, dont il est au reste une imitation, fut composé en hébreu; mais il n'existe plus que dans la traduction grecque qu'en fit le petit-fils de l'auteur [2].

Ce livre appartient à un moment de transition. A côté de l'ancien point de vue hébreu qui y do-

[1] *Ibid.*, xv, 11, 20.

[2] Les difficultés soulevées sur la date de ce livre (Bruch, *Weisheits-Lehre der Hebrœer,* p. 267 et 268) me semblent résolues par l'allusion fort claire qui est faite (xxxiii, 3-10), à l'oppression qui pesait sur Israël. Il ne peut être question ici que de la domination des Séleucides qui commençait à devenir insupportable. L'Ecclésiastique est donc antérieur à l'époque des Maccabées.

mine encore, on trouve des traces d'idées nouvelles et de croyances étrangères aux temps antérieurs à la restauration du peuple d'Israël, à Jérusalem, par Esdras et Néhémie. Dieu est toujours ce Dieu fort et jaloux [1], qui fait des fléaux les instruments de sa vengeance [2]. La récompense du fidèle Israélite est encore une longue vie et une prospérité terrestre [3]. L'ancienne rudesse des mœurs n'est pas entièrement effacée : le spectacle de la ruine de son ennemi est mis au nombre des bonheurs que l'homme peut goûter sur cette terre [4]. L'empire des morts est toujours un lieu où règnent le repos et l'insensibilité [5] ; l'homme n'est pas de la nature des immortels [6] ; il ne revient point du sépulcre [7]. Et cependant on voit déjà percer comme un pressentiment de la doctrine d'une autre vie, mais sous des formes tellement confuses, qu'il est bien difficile de donner un sens précis aux paroles

[1] *Exode*, xx, 5 et 6.
[2] *Ecclésiastique*, xxxix, 28-31.
[3] *Ibid*, xi, 14, 15 ; xxiii, 11.
[4] *Ibid.*, xxv, 7.
[5] *Ibid.*, xvii, 24 et 26.
[6] *Ibid.*, xvii 26.
[7] *Ibid.*, xxxviii, 21.

qui se rapportent à ce sujet [1]. Ce qui est plus digne d'attention, c'est que Jésus, fils de Sirac, cherche à faire disparaître les images anthropomorphiques employées par les anciens en parlant de Dieu. Ce n'est pas Dieu que Moïse vit face à face [2]; il ne fut admis à contempler que sa gloire [3]; et quand le livre de l'Exode (xx, 21) nous dit qu'il s'approcha de la nuée où Dieu était présent, l'Ecclésiastique se contente de faire mention de la nuée, sans ajouter que Dieu y était caché [4]. A voir le soin avec lequel l'auteur de ce livre cherche à bien établir que l'homme livré à ses pensées diverses se détermine librement pour le bien ou pour le mal, qu'il choisit lui-même entre la vie et la mort qui lui sont offertes, et que ce n'est pas Dieu qui le jette dans l'égarement [5], on est tenté de croire que déjà l'on avait agité dans

[1] *Ecclésiastique*, XLIV, 16; comparez XLIX, 14, qui enlève presque toute la force probante du passage précédent; XLVI, 20; XLVIII, 9 et 11; Bruch, *Weisheits-Lehre der Hebræer*, p. 309 et 310.

[2] *Exode*, XXXIII, 11.

[3] *Ecclésiastique*, XLV, 3.

[4] *Ibid.*, XLV, 5.

[5] *Ibid.*, XV, 11-20.

les écoles de la Judée les difficiles questions du libre arbitre et de l'origine du mal. Le nom de Satan est connu de Jésus, fils de Sirac [1], et quoiqu'il ne soit fait mention de lui qu'une seule fois et presque incidemment, on comprend qu'il est regardé comme le père du péché et de la malédiction.

Le point le plus remarquable de l'Ecclésiastique est le développement qu'a pris l'idée de la sagesse. Le tableau qui en est tracé [2] est évidemment une imitation de celui qu'en donne le livre des Proverbes [3]. Il y a cependant une différence essentielle entre le modèle et la copie. Dans l'un et dans l'autre, la sagesse est antérieure à la création [4]; mais dans les Proverbes, elle assiste en spectatrice, ou tout au plus en conseillère, à la production de l'univers [5], tandis que dans l'Ecclésiastique, elle crée elle-même toutes les choses [6]. Faut-il voir dans les

[1] *Ecclésiastique*, XXI, 27.
[2] *Ibid.*, XXIV, 3 et suiv.
[3] *Proverbes*, VIII, 22-31.
[4] *Proverbes*, VIII, 22-26 ; *Ecclésiastiq.*, XXIV, 9.
[5] *Proverbes*, VIII, 17-30.
[6] *Ecclésiastique*, XXI, 5-7. On a voulu voir dans ce passage un souvenir de *Psaume*, XXXIII, 6. On ne peut mécon-

paroles de Jésus, fils de Sirac, une prosopopée poétique? ou bien regarde-t-il la sagesse comme une hypostase, comme une première émanation de la divinité, comme un Dieu second, ainsi que s'exprime Philon? Il est difficile de se prononcer; les critiques sont loin de s'entendre. Mais c'est un fait certain que la personnification de la sagesse est plus hardie, plus fortement dessinée dans l'Ecclésiastique que dans les Proverbes.

Enfin, il est un trait qui nous découvre la profondeur des modifications qui s'étaient déjà produites dans la manière de penser et de vivre de la nation juive. Tandis que dans la période hébraïque, une famille nombreuse était regardée comme le signe le plus certain de la bénédiction divine et était le vœu le plus ardent de l'Israélite [1], Jésus, fils de Sirac, a été conduit à d'autres désirs, peut-être par les malheurs du temps. Il a vu que les générations nouvelles étaient faciles à se laisser entraîner au mal, et il est resté convaincu qu'il n'est pas toujours bon d'avoir beaucoup d'enfants.

naître cependant une profonde différence entre l'idée du psalmiste et celle de Jésus, fils de Sirac.

[1] *Psaume*, CVII, 41; CXXVII, 3-5; CXXVIII, 3, etc.

« Ne désire pas, dit-il, une famille nombreuse. Il est plus heureux de mourir sans enfants que d'en avoir d'impies[1]. »

La Mischna a conservé quelques maximes des docteurs de la loi antérieurs à l'époque des Maccabées[2]. Ces sentences ne suffisent pas sans doute pour nous faire connaître d'une manière satisfaisante l'enseignement qui se donnait alors dans les écoles de la Palestine. Mais elles nous en dévoilent du moins les tendances et la nature; elles nous apprennent l'importance extrême qu'on attachait à l'étude et à l'explication de la loi. L'esprit général de la science juive de ce temps est nettement empreint dans ces trois préceptes que la tradition attribue aux membres de la grande synagogue : « Soyez circonspects dans vos jugements; formez beaucoup de disciples; et faites une haie à la loi. » La circonspection qui est ici recommandée aux docteurs de la loi se rapporte peut-être autant à leur interprétation des écrits de Moïse qu'à leurs décisions dans les affaires litigieuses

[1] *Ecclésiastiq.*, XVI, 1-3.
[2] *Pirke Abboth*, ch. 1.

soumises à leur arbitrage; nous pouvons cependant laisser de côté cette maxime qui fait une loi de la prudence et de la bienveillance dans les jugements; mais il n'est pas inutile de faire remarquer que cet esprit de réserve et de modération a toujours été recommandé dans les écoles juives. « Juge tout le monde favorablement, » disait dans le même sens Josué ben Perachia, qui vivait probablement vers le commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne [1].

Les deux autres préceptes se rapportent plus directement à notre sujet. Former beaucoup de disciples, c'était répandre la connaissance de la loi, affermir la nation dans ses traditions et continuer l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. C'était encore s'attacher à la science, la cultiver, la développer sans cesse. La science juive était le rempart de la religion; elle devenait chaque jour davantage le fondement de la vie tout entière de l'Israélite. Cette maxime nous prouve que les plus anciens docteurs de la loi l'avaient compris.

[1] Le chap. Ier du Traité *Pirke Aboth* contient quelques autres déclarations analogues.

Faire une haie à la loi, c'était l'entourer d'explications, de tous les principes qu'elle suppose, de toutes les conséquences qu'on peut en déduire. C'était en préciser les prescriptions de telle manière que dans la pratique, et c'était là en dernier ressort l'affaire essentielle dans ce point de vue, l'Israélite ne pût être exposé à en faire des applications erronées. Mais aussi, faire une haie à la loi, c'était faire une haie à la conscience, enfermer la vie humaine dans une voie murée des deux côtés, et, pour prévenir les écarts, étouffer la spontanéité de l'âme. Tel fut, en effet, le résultat de la science juive. Ce qui constitue en propre sa nature est très-bien caractérisé dans le troisième précepte des docteurs de la grande synagogue, comme le sentiment qu'ils avaient de son importance, ou, pour mieux dire, de sa nécessité en Israël, est très-clairement exprimé dans le précédent.

L'autorité des docteurs de la loi était considérable. Le peuple les regardait comme ses conducteurs et ses chefs. Et cette influence, ils ne la devaient ni à leur position sociale, la plupart d'entre eux vivaient du travail de leurs mains,

ni à leur position dans le gouvernement, ils n'occupaient pas de charges publiques. Leurs connaissances dans les Saintes Écritures et leur dévouement à la cause nationale étaient leurs seuls titres à l'affection et à la vénération de leurs coreligionnaires. Il faut rendre cette justice au peuple d'Israël, qu'il sut les apprécier. Ni le sceptre ni l'encensoir ne l'emportaient à ses yeux sur la science de la loi. Le respect qu'il avait pour ses docteurs, le haut prix qu'il attachait à leurs enseignements, éclatent dans ces paroles de Joseph ben Jœser : « Que ta maison soit le rendez-vous des sages[1] ; couvre-toi de la poussière de leurs pieds et savoure avec avidité leurs paroles[2]. »

[1] Les docteurs de la loi étaient désignés dans la Palestine et la Babylonie par le titre de Sages. L'historien Josèphe, pour s'accommoder au langage des Grecs, leur donne parfois le nom de σοφισταί (*Guerres des Juifs*, I, 33, 2). Ailleurs il les appelle avec plus de raison πατρίων ἐξηγηταί νόμων (*Antiq.* XVII, 6, 2).

[2] *Pirke Aboth*, ch. 1.

CHAPITRE II

L'influence persane et l'action de la culture grecque sur le judaïsme palestinien. — Le saducéisme, le pharisaïsme. et l'essénisme.

Nous avons vu jusqu'ici l'esprit juif se développer librement lui-même, sans suivre d'autre impulsion que celle que lui avaient imprimée les auteurs de la restauration palestinienne. Çà et là percent, il est vrai, quelques conceptions qui semblent un écho affaibli des croyances persanes; par exemple, les sept yeux placés sur la pierre dont parle Zacharie (III, 9) et le Satan de Job, du livre des Chroniques, de Zacharie et de l'Ecclésiastique. Mais ce ne sont là que des traits de détail, sans liaison saisissable avec le reste des doctrines propres au judaïsme, que des exceptions qui prouvent que l'ensemble de la théologie juive n'avait pas encore été entamé d'une manière sérieuse par une influence étrangère.

Il n'en est plus de même à partir du commen-

cement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Les livres palestiniens de cette époque, principalement celui qui porte le nom du prophète Daniel, présentent des traces irrécusables d'une action des idées mazdéennes sur le judaïsme. Quoique nous ne soyons pas disposé à accorder à cette influence une aussi large part que le supposent la plupart des critiques allemands modernes, dans la formation de la théologie juive, nous sommes loin de la méconnaître; elle est un fait incontestable, et tout nous porte à croire qu'elle se fit sentir principalement dans les temps qui précédèrent l'affranchissement d'Israël par les Maccabées. Nous ne pouvons pas cependant nous contenter des considérations générales auxquelles on s'arrête d'ordinaire sur ce sujet. Deux questions doivent, ce nous semble, être examinées avec soin : Que faut-il entendre par cette action du mazdéisme sur le judaïsme? et de quelle manière s'est-elle exercée sur la théologie juive?

Les éléments mazdéens qui ont pénétré dans les croyances juives n'y ont pas été importés par une espèce d'emprunt. Rien ne nous autorise à supposer que les docteurs juifs, frappés de ce qui

dans les doctrines persanes pouvait s'accommoder à l'ensemble de leurs propres doctrines et les compléter en quelque sorte, aient adopté purement et simplement ces théories, et les aient transplantées, sans autre forme de procès, dans leur théologie. Grande ou petite, étroite ou étendue, peu importe, l'action du mazdéisme sur le judaïsme ne s'est pas produite avec cette brutalité. On peut affirmer en thèse générale que les idées ne passent pas toutes faites et en bloc d'une nation à une autre, quelque affinité qu'il puisse exister entre leurs institutions religieuses. Une conception étrangère n'est jamais adoptée par un peuple qu'après qu'il se l'est assimilée par un travail d'appropriation plus ou moins considérable. Il n'y a pas d'autre mode de propagation pour les idées. Ce travail d'assimilation, bien différent d'un emprunt pur et simple, suppose que la croyance ainsi élaborée s'est plus ou moins transformée. Comment aurait-elle pu autrement s'accommoder au génie particulier du peuple qui se l'est appropriée et s'adapter à l'ensemble de ses croyances?

Et c'est ce qu'on voit dans les diverses doc-

trines juives qui ont subi dans leur formation une influence mazdéenne plus ou moins prononcée, par exemple, dans la démonologie et l'angélologie, ou encore, jusqu'à un certain point, dans les idées apocalyptiques. Ces doctrines ne sont nullement identiques aux croyances persanes correspondantes, et d'un autre côté elles ont leurs germes dans l'hébraïsme. Sans l'action du mazdéisme, elles n'auraient pas pris les développements qui les caractérisent; mais il faut ajouter aussitôt que si elles n'avaient pas eu quelques raisons d'être, ou, pour mieux dire, si elles n'avaient pas eu des antécédents dans les idées hébraïques, aucune influence étrangère n'aurait pu les faire naître. En un mot, le mazdéisme a fait éclore des doctrines en germe dans l'hébraïsme; il ne les a pas produites lui-même, et l'action qu'il a exercée sur leur formation n'a pas empêché l'esprit juif de les marquer fortement à son empreinte.

L'influence des doctrines persanes sur le judaïsme ne put se faire sentir directement que parmi les Juifs de la Babylonie; c'est par leur intermédiaire qu'elle arriva dans la Palestine. Elle s'exerça d'autant plus facilement que les Juifs ba-

byloniens vécurent toujours dans de très-bons rapports avec les Perses. Déjà, au moment de la conquête de la Babylonie par Cyrus, les déportés du royaume de Juda saluèrent les vainqueurs comme leurs libérateurs. Se liguèrent-ils avec eux contre les Chaldéens, leurs ennemis déclarés depuis plus d'un siècle, les destructeurs de leur temple et de la cité sainte? Leur rendirent-ils seulement quelques-uns de ces services qui, quelque légers qu'ils puissent paraître, assurent le succès d'une armée au milieu du pays qu'elle envahit? L'histoire n'en dit rien; mais on peut le croire, à en juger par la bienveillance que Cyrus leur témoigna et qui ne se démentit jamais chez ses successeurs. Quoi qu'il en soit, les Juifs trouvèrent des amis, presque des frères, dans les vainqueurs. On ne peut s'étonner que, dans les rapports continuels qui s'établirent entre les deux peuples, les enfants d'Israël, comparant la religion des Perses au culte grossier des Chaldéens, n'aient appris à l'estimer et n'aient fini par se pénétrer de celles de leurs doctrines qui offraient des analogies avec leurs propres croyances, ou qui pouvaient s'unir avec elles. Les Perses de leur côté ne paraissent pas avoir eu moins d'es-

time pour la religion mosaïque. Il est certain que plusieurs de leurs croyances religieuses se teignirent d'un reflet bien marqué de la théologie juive [1].

Cette pénétration réciproque des conceptions religieuses des Juifs et des Perses s'accomplit d'autant plus facilement que la religion des uns et celle des autres sont, de toutes les religions de l'antiquité, celles qui offrent entre elles la plus grande analogie. Comme les Juifs, les Mazdéens admettaient l'unité de Dieu [2]; comme eux encore, ils avaient en horreur toute représentation sensible de la divinité [3]. La législation des uns, aussi bien que celle des autres, avait eu également pour but de former avant tout un peuple d'agriculteurs [4]. L'une et l'autre, il est vrai, paraissent avoir ici plutôt contrarié que favorisé les aptitudes naturelles des hommes qu'elles prétendaient régir;

[1] *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, trad. par Fr. Spiegel, t. I. p. 269-276.

[2] *Vendidad*, fargard I et suiv.

[3] Hérodote avait remarqué que les Perses regardaient comme atteints de folie ceux qui érigeaient des simulacres de leurs dieux et qu'ils voulaient empêcher qu'on ne leur attribuât une origine et des formes humaines. Hérodote, trad. de A.-F. Miot. Paris, 1858, t. I, p. 103.

[4] *Vendidad*, fargard III, 7-21, 76-116.

mais leur erreur n'affaiblit en rien l'importance du fait qui vient d'être signalé. Les deux religions s'accordent encore sur des mesures en soi fort arbitraires, et c'est ici peut-être que leur analogie devient plus frappante. Dans l'une et dans l'autre on trouve un système très-détaillé de souillures légales et de cérémonies purificatoires[1]; une classification passablement minutieuse des animaux en purs et en impurs, classification qui, quoique établie sur des principes différents, se proposait un but semblable[2]; des prescriptions presque identiques sur certaines infirmités de la nature humaine et sur plusieurs maladies, entre autres sur les lépreux[3]. Enfin les deux législations attachent la plus grande importance aux liens de la famille. Le mariage est en grand honneur chez les disciples de Zoroastre, aussi bien que chez les descendants d'Israël[4]. « Le mérite d'un homme s'estime, en

[1] *Vendidad*, fargard IV-IX.

[2] *Vendidad*, fargard XIII et XIV. Rhode, *Die heil. Sage der Zendvœlker*, p. 422; Fried. Spiegel; *Avesta*, *die heiligen Schriften der Parsen*, t. II, le cinquième chapitre de l'Introduction.

[3] Hérodote, t. I, p. 107.

[4] *Vendidad*, fargard XIV, 64-67.

Perse, dit Hérodote, par le nombre de ses enfants; et le roi a soin d'envoyer chaque année des présents à ceux qui en ont le plus[1]. » Les Hébreux de leur côté regardaient les enfants comme un héritage donné par l'Éternel et la fécondité comme une récompense[2].

Ces analogies dans leurs croyances, dans leurs coutumes, dans leurs lois, étaient bien propres à resserrer les liens qui unissaient les deux peuples. Elles expliquent la facilité avec laquelle leurs doctrines se pénétrèrent mutuellement.

S'il fallait en croire quelques critiques, la philosophie grecque aurait exercé sur le développement du judaïsme palestinien une influence pour le moins égale à celle du mazdéisme. M. Ewald, d'accord ici avec Jahn[3], Hug, M. Dæhne[4] et bien d'autres encore, assure que les systèmes philosophiques

[1] Hérodote, t. I, p. 106; *Vendidad*, fargard XV, 29-60; III, 9, 20, 36.

[2] Psaume CXXVII, 3; CXXVIII, 3 et 4.

[3] Jahn, *Biblische Archeologie*, 2e part., t. I, p. 366 et 367.

[4] Dæhne, *Geschichtl. Darstellung der judisch-alexand. Religionsphilos.*, t. I, p. 467; t. II, p. 238; Gfrœrer, *Philo und die jud.-alex. Philosophie*, t. II, p. 350 et suiv.; Pœlitz, *Pragmat. Uberblick der Theologie der spæteren Juden*, t. I, p. 241 et suiv.

de la Grèce pénétrèrent dans la Judée trois siècles environ avant l'ère chrétienne, et donnèrent un nouvel élan à la science juive[1]. Rien ne paraît plus contraire à ce que l'on sait de plus certain sur cette période de l'histoire des Juifs de la Palestine. Il est impossible de voir la moindre marque d'un nouveau mouvement, ni la trace la plus légère de la philosophie grecque dans les écoles palestiniennes en ce moment.

La théologie juive et la philosophie grecque suivirent deux tendances entièrement opposées. Celle-ci chercha toujours à ramener les faits de détail à des principes généraux ; celle-là n'a jamais connu ce besoin de la raison; son unique préoccupation était d'étendre de plus en plus les prescriptions mosaïques à des cas nouveaux, étouffant ainsi, sans s'en douter, sous une réglementation morale de plus en plus détaillée, la spontanéité de la conscience, à laquelle la philosophie grecque cherchait au contraire à donner le plus libre développement. Ces deux courants n'auraient pu se rencontrer sans produire, du moins au premier moment, une agi-

[1] Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, t. IV, p. 313.

tation extraordinaire dans les esprits. Le IIIe siècle avant l'ère chrétienne n'offre aucun spectacle de ce genre. Il n'est question à cette époque que de ce qui occupa toujours les docteurs d'Israël, c'est-à-dire de l'interprétation de la loi et du soin d'en adapter les antiques prescriptions aux conditions de la vie nouvelle. On ne travaille alors, pour nous servir de l'expression consacrée, qu'à élever une haie autour de la loi, et on ne poursuit ce travail que par les procédés arbitraires d'une interprétation dénuée de critique et d'esprit philosophique.

Prétendrait-on que ces traces de l'action de la philosophie grecque ont été recouvertes par les subtilités des rabbins postérieurs et qu'elles ont disparu sous les discussions de casuistique, dont la réunion forma plus tard la Mischna? Aucun fait n'autorise cette supposition. Aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire de la science juive dans la Palestine, on la voit engagée dans la même voie et animée du même esprit. Les principes que la tradition attribue aux membres de la grande synagogue, ceux qu'elle met dans la bouche de Siméon le Juste[1],

[1] *Pirke Aboth*, ch. I, § 1 et 2.

sont en parfaite harmonie avec ceux que suivirent les docteurs dans les âges suivants.

Il est cependant un précepte d'un ancien docteur d'Israël qui semble faire exception à la règle commune, et qui est empreint d'un spiritualisme qui, sans être absolument étranger à la science juive, telle que nous la montre la Mischna, ne lui est pas toutefois ordinaire. Nous voulons parler de cette déclaration d'Antigone de Soccho, disciple de Siméon le Juste : « Ne soyez pas comme des serviteurs qui travaillent pour leur maître, dans la vue d'une récompense; mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître gratuitement[1]. » Cette maxime, qui est passée dans le christianisme, presque sous la même forme, ne nous arrêterait pas cependant, si elle ne se rattachait à une circonstance étrange. Son auteur est le seul des anciens docteurs palestiniens qui soit connu sous un nom grec. Antigone n'est pas certainement son nom primitif, qui devait être hébreu. Mais qu'il l'ait adopté lui-même, comme un signe public de son admiration pour les Grecs, ou qu'il

[1] *Pirke Aboth*, ch. I, § 3.

lui ait été donné par la tradition comme une marque de son attachement à la culture grecque, il y a dans le fait de ce changement de nom un indice qu'Antigone avait subi une influence étrangère [1].

Ce fait isolé suffit-il pour établir que la philosophie grecque a exercé une influence réelle sur la théologie juive? Il nous paraît difficile de le croire. Qu'il se soit trouvé un docteur d'Israël qui ait connu, qui ait admiré la culture intellectuelle des Grecs, qui ait même conçu le dessein de l'introduire parmi ses coreligionnaires, on ne saurait en être surpris. On serait, au contraire, en droit de s'étonner que, dans le long espace de temps pendant lequel les Juifs palestiniens eurent des rapports avec les Grecs, il n'y ait eu qu'un seul docteur entraîné par le charme si attrayant de la philosophie de la Grèce, si l'on ne savait quel abîme séparait les tendances des deux peuples, et quels sentiments de haine les événements inspirèrent aux Juifs pour la nation grecque.

Par sa position géographique, la Judée se trouva

[1] On sait que plus tard plusieurs Juifs, pour faire la cour aux Séleucides, hellénisèrent leurs noms ou adoptèrent un nom grec. Nous aurons occasion de revenir bientôt sur ce fait.

le champ de bataille sur lequel les rois d'Égypte et ceux de Syrie vidèrent trop souvent leurs différends. Également ruinés par les armées ennemies, les Juifs étaient le prix de la victoire, sans retirer aucun avantage réel de leur changement de maître. Les deux puissances, toutes les deux grecques, ne devaient-elles pas leur être également odieuses? La domination grecque leur fut bien autrement pesante que la domination persane. Les Ptolémées, il est vrai, furent pour eux moins durs que les Séleucides. Pouvait-on oublier cependant les fréquentes déportations qui avaient eu lieu par leurs ordres, et, ce qui était plus grave aux yeux des Juifs, le mépris qu'un d'entre eux avait montré pour leur culte, en voulant pénétrer dans le lieu très-saint[1]? Ce furent surtout les Séleucides qui firent naître en eux une ineffaçable antipathie pour le nom grec. Le temple pillé à plusieurs reprises[2], le sanctuaire violé[3], la souveraine sacrificature avilie par de honteux trafics[4], des vexa-

[1] Prideaux, *Hist. des Juifs*, éd. franç. de 1775, t. IV, p. 75.
[2] *Ibid.*, t. IV, p. 177; 1 *Maccab.* I, 23 et 24.
[3] *Ibid.*, t. IV, p. 183; 2 *Maccab.*, III, 8-29; V, 15-18.
[4] Prideaux, *ibid.*, t. IV, p. 161 et 168; Josèphe, *Antiq.*,

tions sans nombre avaient mis le comble à l'indignation des habitants de la Palestine, quand Antiochus Épiphane poussa la folie jusqu'à vouloir forcer les enfants d'Israël à faire le sacrifice de leur propre nationalité et à adopter les mœurs et la religion de la Grèce.

Cependant il se forma à Jérusalem un parti grec. Ceux qui le composaient, jaloux de la faveur d'Antiochus, renoncèrent à l'observation de la loi, élevèrent un gymnase, donnèrent une forme grecque à leurs noms; en un mot, ils adoptèrent la manière de vivre des Grecs. L'auteur du premier livre des Maccabées appelle ces hommes des scélérats et un fléau pour Israël[1]. « Ils séduisirent la foule, dit-il, et l'entraînèrent avec eux au mépris de la loi. » Telle était l'opinion que les Juifs fidèles au culte de leurs pères avaient, dans la première moitié du IIe siècle avant l'ère chrétienne, de ceux qui penchaient vers l'hellénisme; ils les tenaient pour des impies et pour des traîtres. Cette honteuse apostasie laissa dans Israël un long

XII, 6; 2 *Maccab.*, IV, 7 et 8, 23, 26, 32-45-50.

[1] 1 *Maccab.*, I, 11-52; 2 *Maccab.*, IV. 10-16, 39, 42, 47, 50.

souvenir de douleur. Bien des années après, les rabbins déploraient encore les malheurs produits dans la Judée par l'invasion de la philosophie grecque.

Depuis cette époque, les mots de Grec ou d'ami des Grecs et ceux de traître et d'impie eurent pour les Juifs le même sens. On en a la preuve dans une foule de traits conservés par la tradition juive. Qu'il nous soit permis d'en rapporter quelques-uns. Ils donnent la preuve la plus positive de l'opinion que nous soutenons ici.

Pendant que Hircan assiégeait Aristobule dans Jérusalem[1], les assiégeants fournissaient chaque jour aux assiégés les agneaux nécessaires au sacrifice. Un vieillard, quelque peu sceptique en fait de religion, fit observer à Hircan qu'aussi longtemps qu'il laisserait entrer dans la ville les animaux pour le sacrifice, il ne réussirait pas à la prendre. Cet avis fut goûté, et le lendemain, au lieu des agneaux, on mit dans la corbeille destinée à les recevoir un porc immonde qu'on hissa sur le rempart. A ce sacrilége, dit la tradition, toute

[1] 70 ans avant Jésus-Christ.

la terre à quarante milles à la ronde fut violemment ébranlée; et les chefs de la synagogue, comprenant aussitôt que cet acte impie ne pouvait avoir eu pour instigateur qu'un disciple de la philosophie grecque, lancèrent solennellement la malédiction sur quiconque enseignerait jamais la langue grecque à son fils [1]. Ce récit, qu'il repose ou non sur un fait historique, prouve clairement qu'un siècle après Antiochus Épiphane, les Juifs n'avaient pas de la culture grecque une opinion plus favorable, et qu'ils la regardaient encore comme une source certaine d'incrédulité et d'impiété.

Il faut encore rapporter un autre trait qui forme comme la contre-épreuve du précédent. La Mischna raconte que Gamaliel était versé dans la connaissance de la littérature grecque. Comment ce docteur, une des gloires de la synagogue, célèbre par sa fidélité à la foi de ses pères, put-il songer à acquérir une connaissance si dangereuse? La Ghemare, commentant ce passage de

1 *Baba-Kama*, fol. 82; *Menachoth*, fol. 64; *Sotah*, fol. 49; *Sanh-Baba*, fol. 90; Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. I, p. 115 et 116.

la Mischna, crut devoir expliquer ce fait ; elle fait remarquer que Gamaliel n'étudia la langue grecque que parce qu'il avait des relations obligées avec la famille des Hérode[1]. Le soin avec lequel on excuse ici ce docteur vénéré est une preuve irrécusable d'abord que la langue grecque n'était pas répandue parmi les Juifs de la Palestine ; à quoi bon, dans le cas contraire, rapporter que Gamaliel la connaissait ? ensuite que son étude était toujours regardée par les Israélites comme un danger pour la religion; car autrement la remarque de la Ghemare n'aurait pas de sens.

On sait avec quelle peine les docteurs palestiniens voyaient leurs coreligionnaires d'Égypte lire leurs livres saints dans une traduction grecque[2]. Ce n'était pas la crainte d'une divulgation de la doctrine mosaïque parmi les païens qui les portait, comme on l'a si souvent répété, à condamner l'usage du grec dans le culte de la synagogue, ainsi que la traduction des Septante. On sait avec quelle ardeur les pharisiens couraient

[1] *Baba-Kama*, fol. 63.
[2] Sotah, ch. 7, cité dans Buxtorf, *Lexicon chald.*, *Talmud*, col. 104.

la terre et la mer pour gagner des adeptes au judaïsme [1]. Ils étaient par conséquent peu disposés à faire de leur religion un mystère et à ne pas vouloir lui laisser franchir les limites de la famille d'Israël. Mais leur prosélytisme cédait lui-même devant leur aversion héréditaire pour une langue ennemie; leur ardent désir d'amener les païens au judaïsme s'arrêtait devant la crainte de compromettre leur foi par quelque contact avec la culture grecque.

Les anciens documents juifs abondent en traits analogues à ceux que nous avons rapportés. Il serait superflu d'en citer un plus grand nombre. Il n'est pas inutile cependant de faire remarquer que, même dans le Ier siècle de l'ère chrétienne, la langue grecque, répandue alors dans tout le monde civilisé, était généralement ignorée dans la Palestine. On en a pour garant l'historien Josèphe. Il nous apprend que de son temps l'étude des langues était peu considérée dans la Palestine. On la regardait, ajoute-t-il, comme une occupation profane, convenant bien

[1] *Matth.*, XXIII, 15.

mieux à des esclaves qu'à des hommes libres[1].

La répulsion des Juifs pour la culture grecque est donc un fait incontestable. Depuis le milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire depuis le moment que le peuple d'Israël eut des rapports forcés avec les Grecs, maîtres de la Syrie, de l'Asie mineure et de l'Égypte, jusqu'au moment où fut compilée la Mischna, les docteurs de la loi furent toujours unanimes à voir dans la civilisation grecque, dans sa philosophie, dans sa religion, dans sa littérature, un grave danger pour leur culte et même pour l'existence de la famille de Jacob. Ils ne cessèrent jamais de la repousser et de la maudire[2]. Il faut par

[1] *Antiquités*, XX, 9.

[2] On a prétendu que la littérature grecque fut d'abord bien accueillie dans la Judée, et que ce ne fut que plus tard, quand les Juifs s'aperçurent de l'usage que les chrétiens faisaient de la version des Septante qu'ils condamnèrent cette version et avec elle toute étude de la langue grecque. Nous avons déjà prouvé que, bien avant l'ère chrétienne, les Juifs de la Palestine repoussèrent la littérature grecque comme la source de l'incrédulité et frappèrent de réprobation ceux qui la cultivaient. Nous ajouterons que l'on n'appuie l'opinion que nous combattons que sur un ou deux passages du Talmud mal entendus, principalement sur *Sotah*, cap. 7. On peut voir ce passage dans Buxtorf, *Lexicon chald. et Talmud*, col. 104.

conséquent renoncer à chercher dans la philosophie grecque une des causes du développement de la science juive. Par leur nature même autant que par l'effet des événements, la philosophie grecque et la science juive devaient nécessairement se repousser l'une l'autre.

Le parti grec qui s'était formé à Jérusalem et qui, probablement antérieur au règne d'Antiochus Épiphane, joua, sous la domination de ce prince, un rôle si odieux et devint pour les Israélites pieux et pour la masse du peuple un objet d'exécration et d'horreur, se composait d'hommes riches, préférant à l'honneur national et au culte de leurs pères la conservation de leurs biens et le triste avantage d'être les premiers dans un troupeau d'esclaves. Après l'affranchissement de la Judée par les Maccabées, ce parti ne disparut pas, quoiqu'il n'eût plus de raison d'être; mais il se transforma. Il ne pouvait plus être question pour lui de faire triompher les mœurs et la culture de la Grèce; mais par habitude, par position, il resta l'ennemi de tout ce qui avait pour effet de séparer plus fortement encore les enfants d'Israël des autres nations. Il fut l'adversaire décidé de la théologie des pharisiens, qui était

celle du peuple tout entier, et des prescriptions nouvelles que l'on déduisait de la loi comme des conséquences nécessaires. A ces interprétations qui, en traçant une haie autour de la loi, en traçaient une encore plus infranchissable entre les enfants d'Israël et les Grecs, il opposait la simplicité des croyances antiques et en appelait de l'école à Moïse. En abjurant ses antécédents fâcheux, il n'avait pas cependant renoncé à son amour pour le pouvoir. On le voit assidu auprès des Hérodes, comme il l'avait été, quand les circonstances l'avaient permis, auprès des faibles successeurs des héroïques vengeurs de la nationalité juive [1].

Quiconque a quelques notions de l'histoire des Juifs aura compris, sans aucun doute, que ces traits ne peuvent convenir qu'aux sadducéens. Le sadducéisme, en effet, n'est pas autre chose que la continuation, sous une forme plus modérée et avec un caractère plus réservé, de l'ancien parti grec. Cette origine se trahit déjà à ses tendances qui sont les mêmes et à ses doctrines négatives qui ne peuvent pas avoir une autre source. Les traditions

[1] Josèphe, *Antiq.*, XIII, 18.

juives viennent d'un autre côté confirmer ces inductions et leur donner l'appui de l'histoire.

C'est une opinion généralement reçue parmi les anciens docteurs de la Mischna, que le sadducéisme dérivait de Tsadoc[1]. Or, ce Tsadoc fut le disciple d'Antigone de Soccho, de ce docteur de la loi qui, le premier parmi les Juifs, et le seul parmi les docteurs de la Mischna, est connu sous un nom grec, le premier qui ait incliné vers la culture grecque et préparé les voies au parti grec, si funeste à Israël. Il est peu probable que Tsadoc ait été le père du sadducéisme. La tradition juive n'a fait qu'obéir à une des lois les plus générales de la formation de la légende, en voulant rattacher à un homme une manifestation historique qui se forma naturellement sous l'action de circonstances particulières. Mais on peut croire que le choix qu'elle fit de Tsadoc fut moins provoqué par l'analogie lointaine du nom de ce docteur avec celui de sadducéen, que par le souvenir de l'origine grecque de ce parti.

[1] Othonis *Lexicon rabb.*, p. 57 et 580; Bartolocci., *Biblioth. magna rabbin.*, t. I, p. 376 et suiv.

Tout nous ramène ainsi à voir dans le sadducéisme la continuation de l'ancien parti grec. Opposé, comme lui, à tous les mouvements de l'esprit national, soit en religion, soit en politique, il se composait aussi d'hommes riches[1], distingués par l'éducation et par la probité qui vont d'ordinaire avec la fortune, mais durs et sévères pour les faiblesses humaines et formant encore sous ce rapport un contraste marqué avec les pharisiens qui recommandent partout la circonspection et l'indulgence envers les accusés. Peut-être, si l'on avait quelque bonne raison de faire dériver le nom sous lequel ils sont désignés du mot *Tsadick* (צַדִּיק *Juste*)[2], on pourrait supposer qu'ils avaient pris prétexte de leur sévérité même pour se décerner à eux-mêmes le titre de justes, comme en d'autres lieux et en d'autres temps il s'est trouvé des hommes qui, par opposition aux classes inférieures auxquelles la misère et l'ignorance donnent des mœurs souvent repoussantes, ont cru pouvoir se parer du nom d'honnêtes gens. Mais le mot Tsadik n'offre

[1] Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 1, 4.
[2] Epiphane, *Hæres*, I, 14.

pas une meilleure étymologie que Tsadoc, et l'origine du nom de Sadducéen n'est pas encore expliquée.

On sait quels étaient les principes religieux de ce parti. Il n'admettait ni la doctrine de l'immortalité de l'âme ni celle de la résurrection des corps, ces doctrines n'étant pas enseignées par Moïse. Il repoussait également celles que les docteurs de la loi avaient greffées sur l'antique hébraïsme et celles qu'ils avaient tirées par des inductions plus ou moins légitimes des déclarations contenues dans les livres saints, entre autres l'angélologie et la démonologie des écoles pharisiennes. Les espérances messianiques trouvaient dans les sadducéens des adversaires d'autant plus décidés, que ces hommes, toujours disposés à soutenir quand même tout pouvoir établi, pourvu qu'il sût garantir la tranquillité publique, savaient par expérience que l'attente du Messie était le plus actif ferment d'émotions populaires en Israël. Leurs sentiments moraux les portaient à insister fortement sur la responsabilité humaine et par conséquent sur le libre arbitre. Par une suite naturelle de cette tendance, sleur foi en la Providence était très-faible, et san

prendre garde qu'ils se mettaient en opposition flagrante avec les antiques documents mosaïques dont ils reconnaissaient cependant l'autorité en matière religieuse, ils étaient portés à bannir de ce monde toute action directe et immédiate de Dieu[1].

Les sadducéens ne formaient pas une secte dans le sens propre du mot. Ils ne se séparaient pas de la vie commune de la nation ; ils prenaient part au culte public ; ils comptaient même des prêtres dans leurs rangs. Ils étaient un parti dans l'État et dans la synagogue et non une école dissidente. Mais on comprend que leur tendance religieuse négative ne pouvait contribuer en rien au développement théologique que nous étudions ici. Tout au plus leur opposition systématique put-elle être un nouvel aiguillon pour les docteurs de la loi qui durent plus d'une fois se trouver obligés de concentrer leurs forces pour les combattre.

Les pharisiens furent au contraire les représentants de la religion et des sentiments de l'immense

[1] Josèphe, *Antiq.*, XIII, 5, 7; 10, 6; XVIII, 1, 4; XX, 9, 1; *Guerre des Juifs*, II, 8, 14; *Matth.*, III, 7; XII, 38; XV, 3; XVI, 1, 5, 6; XIX, 3; XXII, 23, 34; *Luc.*, X, 25; XX, 27; *Actes*, IV, 1; V, 17; XXII, 6.

majorité des Juifs de la Palestine. Ils ne formaient, comme on le dit communément, ni une secte[1], ni un parti dans la nation. Ils étaient en politique ce qu'on appellerait dans le langage moderne les patriotes, et en religion les orthodoxes. Ils régnaient sans contestation dans les écoles de la Palestine; ils y continuaient l'œuvre nationale, en la consolidant et en en tirant toutes les conséquences légitimes[2].

Quels sont et l'origine et le sens primitif du mot Pharisien? Problème difficile, qui n'a pas encore reçu de solution satisfaisante. L'opinion la plus ancienne et la plus répandue le fait dériver d'une ra-

[1] On ne peut prendre à la lettre ni le nom de sectes que Josèphe donne aux pharisiens, aux sadducéens et aux esséniens, ni la comparaison qu'il fait de ces trois classes de Juifs avec les écoles grecques des stoïciens, des épicuriens et des pythagoriciens. Deux motifs portèrent l'historien juif à adopter cette manière de parler. Il crut d'un côté qu'elle serait mieux comprise des Grecs pour lesquels il écrivait et auxquels cette classification offrait une idée claire. Il fut bien aise d'un autre côté de leur donner à entendre que sa nation pouvait se glorifier aussi bien que celle des Grecs d'avoir cultivé la philosophie. Cette petite vanité nationale l'a trop souvent égaré.

[2] Reuss, *Hist. de la Théol. chrét. au siècle apostolique*, t. I, p. 72 et 73.

cine hébraïque (פָּרַשׁ) qui signifie *séparés;* dans cette hypothèse, les pharisiens auraient été ainsi désignés, parce qu'ils étaient séparés, distingués des autres Juifs par leur piété. Cette étymologie est d'autant moins probable que, loin de se séparer du reste du peuple, les pharisiens prétendaient en être les véritables représentants, et il est incontestable qu'ils furent l'expression la plus fidèle de l'esprit du judaïsme tel qu'il se développa depuis la restauration de la nation juive. Elle reçoit, il est vrai, une espèce de sanction des Évangiles qui les représentent comme des hypocrites, cherchant à s'attirer le respect par l'étalage d'une piété apparente et de mauvais aloi. Mais ce n'est pas sous ces couleurs défavorables que l'histoire nous les montre dans les temps antérieurs. Les pharisiens, à l'époque de la naissance du christianisme, avaient, au milieu de la décadence générale des caractères et des esprits, dégénéré des vertus de leurs pères. Il y avait cependant encore parmi eux d'honorables exceptions; les livres du Nouveau Testament en font foi[1], et leur nom était encore respecté, non-seule-

[1] *Jean*, III, 1; *Actes*, V, 24; XV, 5.

ment parmi les Juifs, mais encore parmi ceux des chrétiens qui combattaient le plus vivement leurs tendances religieuses [1].

Il est également difficile de préciser l'époque à laquelle ce nom commença à être usité. Mais il est incontestable que le phariséisme remonte très-haut. La tendance qui le caractérise est celle qui présida à la restauration du peuple juif et qui distingue le judaïsme de l'antique hébraïsme [2]. A quelque moment et pour quelque motif qu'on les ait désignés du nom sous lequel nous les connaissons, les pharisiens furent les continuateurs de l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. En commentant la loi pour l'appliquer aux formes nouvelles de la vie sociale, ils créèrent cette tradition orale qui s'étendit peu à peu et qui fut plus tard recueillie dans le Talmud. Par la marche même des choses, la religion mosaïque, qui était en même temps une législation, devint entre leurs mains un amas de préceptes qui, enchaînant chaque acte de la vie, ne laissèrent plus de place à la spontanéité humaine.

[1] *Actes*, XXIII, 6; *Philip.*, III, 5.
[2] Winer, *Biblisches Real Lexicon*, t. II, p. 290.

La lettre tua l'esprit; et la vie du pieux israélite se trouva enfin métamorphosée en une sorte d'automatisme moral.

Mais ils ne furent, dans cette œuvre déplorable, que les fidèles successeurs des chefs de la restauration d'Israël. Ceux-ci n'avaient pas fondé la nouvelle nationalité juive sur des principes généraux; ils ne lui avaient donné pour base que la stricte observation d'un code de lois. La jurisprudence devait donc prendre la place de la morale, et l'obéissance extérieure et passive rendre superflue l'inspiration du sentiment intime. C'est ce qui ne manqua pas d'arriver, et c'est ce qui se produira chaque fois qu'une religion révélée, au lieu d'être développée dans un sens spiritualiste, conforme à ce qu'elle présente de plus idéal, comme les prophètes essayèrent de le faire pour le mosaïsme, tombera entre les mains de casuistes littéralistes et minutieux qui la transformeront en une réglementation rigide des consciences.

Une transformation était cependant inévitable. Par sa forme même, la révélation mosaïque n'était propre qu'à un peuple enfermé dans de certaines limites du développement intellectuel. Une fois que

ces limites étaient dépassées, cette révélation n'avait plus de raison d'être et son autorité était ruinée. Une révélation nouvelle, ou, si l'on aime mieux, une nouvelle forme religieuse devenait nécessaire. Mais on ne se dépouille pas facilement des croyances de ses pères. Les Juifs, par un sentiment respectable, quoique erroné, s'obstinèrent à garder une loi qui ne répondait plus à leur état social, et cette loi, dont le souffle de la vie avait disparu, se changea forcément en une lettre morte, en une réglementation morale qui se chargea chaque jour de prescriptions nouvelles et de plus en plus minutieuses.

L'erreur des pharisiens, quelque énorme qu'elle puisse être, ne saurait cependant obscurcir les services réels qu'ils rendirent à la nation juive. S'ils s'égarèrent dans une théologie abstruse et souvent puérile et dans une casuistique fatale à la liberté morale et au véritable déploiement de l'esprit, ils restèrent toujours les amis dévoués de l'indépendance nationale. Sans autre prestige que celui de leur connaissance de la loi, ils eurent assez d'influence sur leurs compatriotes pour entretenir parmi eux l'amour de la liberté, pour les entraîner

même à des luttes monstrueusement inégales. Ils furent avec les Maccabées contre le puissant empire des Séleucides. Ils ne craignirent pas d'appeler le peuple à la résistance contre l'empire bien autrement puissant de Rome, et quand le Temple fut détruit et Jérusalem en cendres, ils continuèrent, pendant près d'un siècle encore, à rassembler les débris épars d'Israël et à courir avec lui, sur les pas de quelque nouveau Messie, à une mort certaine.

Ils rendirent à leur nation un service bien autrement signalé, en la mettant en état de pouvoir traverser, sans y périr tout entière, les terribles vicissitudes qui l'ont assaillie jusqu'aux temps modernes. Les maîtres des écoles pharisaïques ne prévoyaient pas sans doute la portée de leur œuvre ; ce n'est pas moins à elle qu'est dû un des plus étonnants phénomènes de l'histoire, un peuple dispersé sur la face de la terre et maintenant son individualité au milieu des circonstances les plus propres à l'anéantir. M. Philippson, dans un livre qui renferme les aperçus les plus ingénieux à côté des assertions les plus hasardées, fait remarquer avec raison que le Talmud créa pour le judaïsme,

à la place de la Palestine perdue, une nouvelle Palestine spirituelle qui offrait les grands avantages, qu'on n'y pouvait être troublé par les peuples voisins, qu'il était impossible d'y rien perdre, et qu'on la portait partout avec soi[1]. Cette patrie spirituelle qui devait consoler de la perte de la patrie réelle, les Juifs la durent aux docteurs de la loi, qui en posèrent les bases et qui lui donnèrent ses premiers développements. Cette haie que depuis la restauration d'Israël on travailla à élever autour de la loi et par suite autour de la vie morale de l'Israélite, cette haie fut si solidement établie, que le Juif, perdu au milieu des peuples les plus divers, seul contre tous, dépouillé, persécuté, torturé, ne s'est jamais laissé entamer par les milieux différents dans lesquels il a vécu. Le Franc, le Gaulois, le Germain, le Grec, ont fini par se fondre ensemble ; le Juif n'a jamais été absorbé. C'est qu'entre lui et le reste du monde s'élevait cette minutieuse réglementation morale qui préservait son for intérieur de tout contact étranger, et cette réglementation

[1] *Le développement de l'idée religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islamisme,* par le docteur L. Philippson, trad. par L. Lévy Bing, p. 266 et 267.

est sortie tout entière des obscurs travaux des écoles pharisaïques.

A côté des sadducéens et des pharisiens, Josèphe place les esséniens. Tous les historiens, le prenant ici pour guide, présentent ces trois fractions du judaïsme palestinien comme remontant à la même époque. Ce qui est certain, c'est que l'essénisme forme bien une véritable secte, la seule en réalité que l'on rencontre parmi les Juifs avant l'ère chrétienne. Les esséniens, en effet, s'étaient retirés de ce qui faisait le centre de la vie juive, du culte célébré dans le Temple, auquel ils ne prenaient pas de part directe. Ils avaient une organisation religieuse propre, des cérémonies particulières, des règlements qui n'appartenaient qu'à eux, enfin des doctrines qu'il était interdit de divulguer au dehors. C'est bien ici une secte dans le sens le plus rigoureux du mot.

L'essénisme est un problème historique encore non résolu. On ne sait ni quelle fut son origine, ni à quelle époque il naquit, ni quand et comment il cessa d'exister. Ses doctrines ne soulèvent pas de difficultés moins considérables. De toutes les hypothèses sur son origine, la plus faible, la moins

probable, est celle qui le fait dériver de la philosophie grecque, du pythagorisme, entre autres, ainsi que le prétend M. Lutterbeck[1]. Par quelle voie la philosophie pythagoricienne aurait-elle pénétré dans la Palestine? On ne saurait l'expliquer. Rien n'est moins certain que la ressemblance qu'on prétend trouver entre l'association pythagoricienne et la secte juive. Il s'agit ici de deux faits également obscurs et encore mal connus, et il pourrait bien en être des analogies qu'on signale entre eux comme de celles que l'œil du voyageur croit reconnaître entre deux édifices lointains et plongés dans le brouillard du matin. Que d'impossibilités dont cette hypothèse ne tient pas compte! Cent ou cent cinquante ans avant l'ère chrétienne, époque à laquelle on peut avec quelque vraisemblance placer la naissance de l'essénisme, on ne voit nulle part d'école pythagoricienne[2]. Ce n'est que vers le temps de Philon que reparaît cette philosophie[3]; mais le nouveau pythagorisme n'a probablement de com-

[1] *Die neutestamentl. Lehrbegriffe*, t. I, p. 275 et suiv.

[2] Ritter, *Histoire de la philos. anc.*, trad. franç., t. I, p. 308 et suiv.

[3] Ritter, *ibid.*, t. IV, p. 401 et suiv.

mun avec l'ancien que quelques formules et quelques symboles que la tradition avait conservés, et qui reçurent alors un autre sens. C'est cependant avec ce pythagorisme nouveau, si différent de l'ancien, que l'on compare l'essénisme, pour en conclure qu'il s'est formé sous l'action de l'antique école pythagoricienne. Il est inutile de s'arrêter plus longtemps sur une hypothèse aussi dénuée de fondement.

On est tout aussi peu fondé à faire sortir la secte essénienne de la philosophie juive alexandrine. Il n'est pas un seul fait par lequel on puisse établir la réalité d'une action quelconque du judaïsme alexandrin sur le judaïsme palestinien. Il est incontestable que la théosophie de Philon n'est pas sans analogie avec la théosophie essénienne. Mais que peut-on conclure de cette ressemblance? Ce n'est pas certainement le philonisme qui a produit l'essénisme, plus ancien que lui ; et si l'on veut lui donner pour origine la philosophie alexandrine antérieure à Philon, on ne trouve plus de proportion entre la cause et l'effet ; il y a dans la secte essénienne une foule d'éléments absolument inconnus à la Sapience et à Aristobule.

On en appelle, il est vrai, aux thérapeutes, et l'on prétend avec Philon que l'essénisme n'est qu'une forme particulière de la théosophie de ces solitaires d'Égypte. Rien de moins vraisemblable que cette filiation. Aucun fait ne peut faire croire que les thérapeutes aient cherché à faire des prosélytes autour d'eux, encore moins dans la Palestine. Mais il y a plus : il est facile de remarquer entre les solitaires égyptiens et les esséniens des différences tellement prononcées qu'il est impossible que les uns aient jamais tenu aux autres par quelque lien réel. Les thérapeutes sont de vrais solitaires contemplatifs; les esséniens vivent en communauté et se livrent au travail manuel. Il n'y a point de hiérarchie parmi les premiers; quand ils se réunissent, ils se rangent d'après l'ancienneté d'entrée dans la vie contemplative; chez les seconds, au contraire, la hiérarchie est des plus sévères; l'initié d'un degré supérieur se souille au contact d'un initié d'un degré inférieur. Parmi les thérapeutes la perfection est accessible aux deux sexes; des femmes se livrent aussi à la vie contemplative; elles se joignent à leurs frères les solitaires pour célébrer en commun les mystères

sacrés; les esséniens, au contraire, ne forment qu'une société d'hommes; ils excluent sévèrement les femmes de leurs réunions. Il ont, il est vrai, des affiliés qui vivent dans le monde et qui peuvent se marier; mais leurs femmes ne participent à aucune des prérogatives qui leur appartiennent. Enfin, rien ne prouve que les thérapeutes fussent des Juifs. Philon ne le dit pas expressément; il semble bien vouloir le faire supposer; mais de ses expressions embarrassées on peut assez naturellement tirer une conclusion contraire[1].

Ira-t-on chercher dans les religions de l'Orient l'origine de l'essénisme[2]? C'est se lancer dans le champ infini des conjectures. Aucun fait historique connu ne peut servir ici de point d'appui, et les analogies qu'on peut signaler entre le mysticisme ascétique des esséniens et quelques doctrines mystiques orientales, avec le bouddhisme par exemple, ne sont pas de telle nature qu'elles ne puissent s'expliquer par le simple travail de l'esprit humain. Ajoutez que les différences qu'il serait facile de

[1] Philon, dans le *De Vita contemplativa*.

[2] J.-A.-C. Richter, *Das Christenthum und die altesten Religionen des Orients*, Leipzig, 1819.

signaler rendraient ces analogies fort illusoires.
Il est bien plus simple d'admettre, avec M. Reuss, que l'essénisme fut le produit d'un mouvement religieux qui sépara des pharisiens tous ceux qui ne trouvaient pas dans le culte national et dans l'enseignement des synagogues une nourriture suffisante pour leur ardente piété[1]. En général, l'ancienne alliance parle plus à la conscience morale qu'au sentiment religieux proprement dit. Le tissu des prescriptions légales qui tendait à devenir entre les mains des pharisiens la religion des Israélites, était moins propre encore à satisfaire les besoins mystiques de l'âme. On peut supposer que, dans un tel état de choses, les hommes qui penchaient vers une dévotion intime commencèrent par se lier et par former entre eux des réunions d'édification, des espèces de *collegia pietatis.* De là à une séparation ouverte et à une association dissidente, il n'y avait qu'un pas. Il fut franchi, et vis-à-vis de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'Église de la multitude, il se forma une Église d'israélites pieux et choisis.

[1] Reuss, *Histoire de la théol. chrét.*, t. I, p. 122-131.

Il est certain que les esséniens se donnaient eux-mêmes pour les seuls vrais israélites. Ils honoraient le culte célébré dans le temple de Jérusalem; mais ils n'y participaient pas, par la raison que la masse de ceux qui sacrifiaient dans le temple ne se composait, à leurs yeux, que d'israélites dégénérés[1]. Ce trait seul aurait dû suffire pour dévoiler leur esprit séparatiste et pour trahir la cause qui les avait réunis en communautés dissidentes. Leur origine pharisaïque se montre dans le rigorisme avec lequel ils observaient toutes les prescriptions mosaïques qui étaient compatibles avec leur organisation, et dans leur attachement à la cause nationale à laquelle ils restèrent fidèles[2], quoiqu'ils se fussent retirés de la scène du monde et que leurs sentiments religieux leur fissent une loi de réprouver la guerre et de ne cultiver que les arts de la paix[3]. On peut conclure de là que les préjugés de

[1] Néander, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 20.

[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 11; I, 3, 5; *Antiq.*, XV, 10, 4; XVII, 12, 2.

[3] Il y a dans ce fait la preuve irrécusable que les esséniens étaient différents des assidéens qui composaient la partie la plus vaillante des troupes des Maccabées; 1 *Maccab.*, II, 41; VII, 13; XIX, 7; 2 *Maccab.*, XIV, 7.

religion et de race étaient enracinés en eux plus fortement encore que dans les pharisiens.

Séparés du reste de leurs coreligionnaires, les esséniens habitaient dans des espèces de couvents dont le plus grand nombre étaient groupés sur les rives orientales de la mer Morte. Leur organisation n'était pas très-différente de celle qui fut adoptée plus tard par le monachisme chrétien. Elle s'en distingue cependant par ce trait fort important que cette secte formait une société secrète, en ce sens du moins que ses principes étaient cachés aux profanes qui étaient également exclus de ses cérémonies. Les adeptes n'étaient initiés qu'après un double noviciat. Ils ne passaient dans les grades supérieurs que lentement et dans la mesure de leur piété et de leurs connaissances. Ils s'engageaient par un serment solennel à ne faire connaître à aucun profane ni même à un initié d'un degré inférieur les doctrines qui leur étaient communiquées.

On n'a pas d'autres données sur leurs doctrines que celles qui sont fournies par Philon et par Josèphe. Mais le premier, comme Néander le fait remarquer avec raison, présente la théosophie essénienne, moins telle qu'elle était en réalité, que

telle qu'il lui convenait qu'elle fût, pour persuader aux Grecs que les esséniens étaient des modèles de sagesse pratique [1], et le second suit ici son habitude ordinaire d'habiller à la grecque toutes les croyances juives. On ne peut donc accueillir ces données qu'avec une extrême réserve ; mais la critique peut parvenir jusqu'à un certain point à soulever ce vêtement d'emprunt et à discerner le fond qu'il recouvre.

S'il fallait en croire Josèphe, les esséniens auraient professé sur l'âme une doctrine absolument identique à celle de Platon. Principe subtil, préexistant au corps, l'âme est attirée par un certain charme naturel vers les choses sensibles ; en s'unissant à elles, elle est la victime d'une illusion; le corps est pour elle une prison; elle ne peut en sortir qu'après s'être purifiée. Elle secoue alors l'impure poussière qui la couvrait et s'envole aux îles fortunées [2]. Les termes dont se sert Josèphe pour exposer cette croyance des esséniens, sont empruntés à Homère et à Platon [3], dont les écrits

[1] Neander, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 39.
[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 11.
[3] *Odyssée*, IV, vers 565-568; Platon, *Phèdre*.

furent certainement inconnus à cette secte. Ce fait suffit pour prouver qu'il ne faut voir dans les paroles de l'historien juif qu'un à-peu-près. La seule induction légitime qu'on puisse en tirer, c'est que les esséniens regardaient l'âme comme immatérielle et comme immortelle, et que cette doctrine se rattachait, ce que leur ascétisme nous certifie d'ailleurs, à l'idée que la matière est la source du mal.

Ce même historien nous apprend qu'ils donnaient une grande importance à la théorie des anges, qu'ils les désignaient par des noms et que c'était là une des parties les plus essentielles de leurs doctrines secrètes [1]. Il n'est pas difficile de traduire en langage philosophique les paroles de Josèphe. Les esséniens admettaient entre Dieu et le monde une série d'êtres intermédiaires, auxquels était sans doute confié le gouvernement des choses d'ici-bas. La classification de ces êtres et la détermination de leurs fonctions avaient attiré l'attention des docteurs de cette secte, et cette théorie présentait déjà probablement les premiers linéa-

[1] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 1 8. 7.

ments des spéculations de la Kabbale sur les Séphiroth et de celles des gnostiques sur les Æons.

Enfin Philon, tout en s'efforçant de présenter les esséniens comme des philosophes pratiques, nous apprend qu'ils s'étaient occupés des questions de l'origine et de la formation des choses[1]. Ces théories sur la formation des choses rappellent encore la Kabbale et la Gnose. Les esséniens avaient-ils déjà des spéculations analogues à celles de la Merkaba et de la Maassé-Bereschith[2]? Il est impossible de le décider. Mais les livres qui leur étaient particuliers contenaient des enseignements sur les noms, c'est-à-dire sur les catégories des anges et sur la production des choses, et c'est précisément des théories de ce genre qui caractérisent la Kabbale et la Gnose.

A quelle époque faut-il placer la naissance de l'essénisme? On a quelques raisons de ne pas la faire remonter très-haut. Cette secte est certainement plus moderne que le pharisaïsme qu'elle sup-

[1] *Quod omnis probus*, § 12, dans *Philonis opera*, t. v, p. 286.

[2] Frank, la *Kabbale*, p. 54 et 55, 64 et 65.

pose, et par conséquent aussi que le sadducéisme. On peut croire qu'elle se forma après le mouvement national des Hasmonéens, à un moment où la Judée jouissait d'une certaine indépendance et n'était plus troublée par le bruit des armes, peut-être à la fin du règne d'Hircan, quand ce prince se sépara des pharisiens et se rangea du côté des sadducéens, ou peut-être encore quand son fils Aristobule réunit à la fois dans sa main le sceptre et l'encensoir. Il dut se produire à l'un et à l'autre de ces deux moments une vive agitation parmi les pharisiens, et il ne serait pas étonnant que les plus fervents d'entre eux, regardant comme une profanation la conduite d'Hircan ou celle d'Aristobule, n'aient plus dès lors voulu prendre part à un culte profané, et se soient retirés à l'écart.

Il ne paraît pas que l'essénisme ait joué un rôle actif dans l'histoire de la Judée. Son action sur la théologie juive fut certainement nulle. Les écrivains du Nouveau Testament ne parlent pas de cette secte. Le Talmud garde également sur elle un silence absolu. On peut, avec M. Reuss, nier de la manière la plus positive qu'elle ait exercé une influence directe soit sur les origines du chris-

tianisme, soit sur les développements de la théologie chrétienne, au Ier siècle, malgré toutes les assertions contraires des théologiens modernes[1]. Si l'esssénisme a exercé quelque action, on ne peut la chercher que dans la Kabbale et dans la Gnose, systèmes qui, au jugement des hommes les plus compétents, sont de la même famille[2] et qui offrent les plus frappantes analogies avec ce que l'on connaît de plus certain des spéculations esséniennes.

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 130.
[2] Baur, *Die christliche Gnosis*, p. 72; Munk, *la Palestine*, p. 518.

CHAPITRE III

Le mouvement religieux dans la Palestine depuis les Maccabées jusqu'à l'avénement du Christianisme.

Avec les Maccabées une ère nouvelle commença pour le judaïsme palestinien. La nation avait pris les armes, moins encore pour reconquérir une indépendance à laquelle elle n'était plus habituée depuis longtemps, que pour sauver sa religion menacée par les entreprises insensées d'Antiochus Épiphane. Le mouvement national dont les Maccabées furent le bras et les pharisiens l'âme, exalta les esprits, les attacha plus fortement encore à leurs traditions et donna une impulsion nouvelle au développement religieux. Après cette restauration nouvelle du judaïsme, les écoles pharisiennes, à la fois gardiennes et interprètes de la loi, n'eurent plus à lutter pour la vie du mosaïsme si longtemps menacé par le parti grec. Elles purent consacrer tous leurs travaux à poursuivre l'œuvre déjà com-

mencée de l'interprétation de la loi et de sa parfaite appropriation à la situation actuelle du peuple juif.

Le résultat général et définitif de ces travaux nous est connu. C'est cette aride casuistique, cette réglementation morale qui a été recueillie dans la Mischna et qui était arrêtée dans ses traits essentiels à l'époque de la naissance du christianisme. Mais on ne peut suivre les diverses phases de sa formation. Les détails nous échappent, et il est impossible d'assigner à chaque docteur la part qui lui revient en propre dans ce travail. Les noms mêmes de ceux qui ont apporté leur pierre à cet immense et confus édifice, ne nous ont pas été conservés. Ce n'est pas seulement l'action de la réunion de prêtres et de docteurs connue sous le nom de la grande synagogue, qui passa inaperçue des contemporains[1] : l'histoire des docteurs de la loi qui vécurent après elle n'a pas laissé des traces mieux marquées. Leurs travaux sont entrés dans la collection des traditions juives, sans qu'on ait pris le moindre soin de conserver le souvenir des circonstances qui

[1] Zunz, *Die gottesdienstl Vortræge der Juden*, p. 33.

les provoquèrent et des événements au milieu desquels ils s'accomplirent.

La plus grande activité régna cependant dans les écoles de la Palestine. Ce fait n'est pas douteux. Les explications de la loi s'étaient tellement accumulées que, quarante ans environ avant l'ère chrétienne, un des plus célèbres docteurs d'Israël, Hillel, jugea nécessaire de mettre quelque ordre dans cet amas de décisions de tous genres, et les classa sous six titres différents. Cet ouvrage fut la base première de la Mischna qui a conservé cette division[1].

Si nous ne pouvons suivre toutes les péripéties de la science juive, nous savons du moins qu'elles ne lui ont pas manqué. Elle ne se développa pas d'une manière uniforme et pour ainsi dire automatique. Partout où il y a vie, il y a lutte, c'est là un principe incontestable, et la science juive fut certainement pleine de vie, d'actualité, de mouvement; elle prit part aux agitations des siècles qui la virent naître et grandir. Le bruit de ses discussions n'est

[1] Furst, *Cultur und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, t. I, p. 12.

pas arrivé jusqu'à nous; mais elle porte en elle-même les traces des discussions qui, à plusieurs reprises, soulevèrent des tempêtes dans la Judée. La division si fortement tranchée du pharisaïsme et du sadducéisme fut sans le moindre doute une cause permanente d'agitation, non pas seulement dans l'État, mais encore et surtout dans les synagogues. Chacun des deux partis prétendait à la domination des consciences. L'histoire a gardé le souvenir de leur lutte, sans indiquer néanmoins les faits de détail; et c'est là précisément ce qu'il nous importerait le plus de connaître. Mais c'est moins sur les querelles de ces deux partis que sur les dissentiments qui éclatèrent dans le sein des écoles pharisaïques, les véritables foyers de la science et de la vie religieuse des Juifs, qu'il convient d'appeler l'attention du lecteur.

Il est difficile de se faire une image un peu nette de ce qui se passa parmi les docteurs d'Israël, dans les temps antérieurs aux Maccabées. On ne connaît de cette période que quelques sentences conservées par la tradition. Elles suffisent cependant pour prouver que déjà la division existait dans les écoles. Quand on les examine de près, on ne tarde pas à

se convaincre qu'elles ne sont pas toutes inspirées par le même esprit. La plupart, il est vrai, portent le cachet de ce prudent égoïsme[1] qui semble former le fond de la nature des anciens sémites. Mais d'autres sont frappées à une plus noble empreinte. Siméon le Juste, en faisant de la charité une des trois bases sur lesquelles repose le monde[2], et Joseph ben Jochanan, en prescrivant à chaque israélite de regarder les pauvres comme les enfants de sa maison[3], parlent le langage du fondateur du christianisme. La maxime d'Antigone de Soccho, que nous avons déjà rapportée, respire le même esprit.

Ces tendances divergentes restèrent peut-être longtemps en présence sans soulever de discussions. Mais quand on voit une lutte ardente éclater, quarante ans avant l'ère chrétienne, entre deux écoles rivales, et armer pendant des années, les uns contre les autres, les disciples d'Hillel et ceux de Schammaï, quand on voit les discussions des deux partis suivies de collisions sanglantes et l'animosité

[1] *Pirke Abboth*, ch. 1, § 6, 7, 8.
[2] *Ibid.*, ch. I, § 2.
[3] *Ibid.*, ch. I, § 5.

devenir si profonde que ce fut un proverbe parmi les Juifs, qu'Élie le Thisbite lui-même ne pourrait la faire cesser, on ne peut s'empêcher de croire que ces graves dissentiments dataient de loin ou du moins qu'ils avaient leurs germes dans les temps antérieurs. Les discussions entre les deux écoles ne portaient pas seulement sur quelques déterminations arbitraires de cérémonies ou de prescriptions légales[1], elles touchaient à des principes plus relevés. Les maximes qui nous restent d'Hillel et celles que l'on a de Schammaï semblent du moins partir de points de vue très-différents. Il y a dans tous les cas, dans les paroles du premier, un parfum de spiritualisme qui manque à celles du second. « Imitez les disciples d'Aaron, disait Hillel à ses disciples, aimez la paix, recherchez la paix, aimez les hommes et attachez-vous à l'étude de la loi[2]. » Il ajoutait : « Celui qui reste ignorant n'est pas digne de vivre, et celui-là passe bientôt qui se sert de la couronne comme d'un outil[3], » c'est-à-dire qui ne se livre à

[1] *Comment. de Hillel et Schammaï*, Altdorf, 1707, p. 27 et suiv.

[2] *Pirke Abboth*, ch. I, § 12.

[3] *Ibid.*, ch. I, § 13.

l'étude de la loi que dans des vues intéressées.

Le Talmud nous apprend que, tandis que Schammaï voulait soumettre les prosélytes à toutes les prescriptions pharisaïques, Hillel leur demandait seulement l'observation de ce précepte : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même[1]. » Enfin on a de ce docteur de la loi une parole singulièrement analogue à une déclaration de Jésus-Christ. A un jeune païen qui lui demandait un résumé de la loi, il répondit : « Ce que tu veux qu'on te fasse, fais-le toi-même aux autres : c'est là le sommaire de la loi ; tout le reste n'en est qu'une application et qu'une conséquence[2]. »

Il est vrai qu'on a révoqué en doute la fidélité de la tradition juive. On l'a soupçonnée d'avoir été corrigée en maints passages sur les enseignements de Jésus-Christ, et parmi ces passages se trouveraient naturellement les préceptes les plus

[1] Lutterbeck, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*, t. I p. 280.

[2] Gfrærer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, p. 236. Comparez *Matth.*, XIX. 16-22; XXII, 35-40; *Marc*, XII, 28-31; *Luc*, X. 25-28.

purs d'Hillel [1]. Sans vouloir entrer dans la discussion approfondie de cette question difficile, nous ferons observer d'abord qu'on ne comprend pas trop bien pourquoi on n'aurait retouché que quelques sentences et non l'ensemble de l'enseignement des anciens docteurs de la loi, et en second lieu que si Hillel n'a pas été tel que la tradition nous le montre, ses discussions avec Schammaï, et celles de leurs écoles n'ont plus de raison suffisante.

Cette question n'a d'ailleurs pour nous, relativement au but que nous nous proposons, qu'une valeur secondaire. Il nous suffit du fait bien attesté, qu'il y a eu dans les écoles juives, avant l'ère chrétienne, des discussions sur des points de morale aussi bien que des discussions sur des points de jurisprudence et sur des pratiques légales [2]. Que les principes soutenus par l'un ou l'autre des partis aient été un peu plus ou un peu moins

[1] De Wette, *Biblische Theologie*, p. 192; Cœllu, *Biblische Theologie*, t. I, p. 11.

[2] Le Talmud fait mention de sept espèces différentes de pharisiens. Les caractères qui les distinguent sont, il est vrai, presque uniquement extérieurs; ces différences ont bien pu cependant, dans le principe, prendre leur origine dans quelque diversité de doctrine et dans quelques luttes d'écoles.

spiritualistes, peu importe pour le moment. L'affaire importante est de savoir qu'il y eut un travail actif, passionné, dans la synagogue, avant l'avénement du christianisme, et que ce travail remonte assez haut, probablement aux temps antérieurs aux Maccabées. C'est là, disons nous, l'affaire importante. Il convient en effet de constater qu'il se produisit dans les écoles palestiniennes un mouvement intellectuel assez puissant pour donner naissance aux doctrines dont nous présenterons bientôt le tableau, et que ces doctrines furent le résultat, non d'un accident ou d'une action passagère, mais d'un développement intérieur et continu de la science juive.

Avons-nous épuisé tout le mouvement religieux et intellectuel de la Palestine dans la description que nous venons de tracer? Il nous est impossible de le croire. Le pharisaïsme, le sadducéisme et l'essénisme occupent sans doute les premiers plans du tableau; ils ne le remplissent pas tout entier. On voit se dessiner dans le fond d'autres tendances, d'autres partis, dont malheureusement les traits sont trop vagues et les couleurs trop effacées pour que nous puissions nous faire une idée

nette de leur rôle, et de leur action dans l'ensemble du mouvement palestinien. C'est surtout dans les temps de la naissance et de la première propagation du christianisme que les esprits se montrent le plus vivement agités. Mais cette effervescence ne se produisit pas sans avoir été préparée par des événements antérieurs. Malheureusement l'histoire, qui nous fait connaître les faits, ne nous en indique que les causes occasionnelles, sans remonter plus haut.

Il est parlé dans le Nouveau Testament d'un certain Theudas qui, peu de temps avant l'ère chrétienne, avait attiré quatre cents hommes autour de lui et qui, croyant les conduire à l'affranchissement de leur patrie, les avait entraînés à leur perte[1]. Ce Theudas n'était pas certainement un simple factieux politique. Il n'y a jamais eu chez les Juifs de mouvement qui n'ait été provoqué par quelque vue religieuse. Cette prise d'armes se rattache-t-elle à quelqu'une des nombreuses conspirations des pharisiens contre Hérode[2]? Theu-

[1] *Actes*, v, 26.
[2] Prideaux, *Histoire des Juifs*, t. vi, p. 132, 134, 200.

das allait-il plus loin que ces ardents défenseurs de la liberté d'Israël? S'annonçait-il pour le préparateur de l'œuvre du Messie? L'histoire est muette, et l'on ne peut que constater le fait sans en découvrir les causes.

Au moment même de la naissance de Jésus-Christ, la Judée fut troublée par une entreprise du même genre que celle de Theudas, mais beaucoup plus considérable. Un Galiléen du nom de Judas appela les Jufs à la révolte, en leur représentant que reconnaissant Dieu pour leur unique maître, ils n'avaient pas à payer de tribut aux Romains, ni sans doute à reconnaître leur autorité[1]. La prise d'armes de Judas était évidemment le résultat d'opinions religieuses. Josèphe l'appelle un grand sophiste[2] et le donne pour l'auteur d'une nouvelle secte qu'il met à côté de celles des pharisiens, des sadducéens et des esséniens, mais qu'il assure en être tout à fait différente, sans nous faire connaître toutefois en quoi elle s'en distinguait. Ce nouveau parti survécut à son chef qui

[1] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 1, 2; *Actes*, V, 27.
[2] Josèphe, *ibid.*, II, 1, 32.

périt bientôt, écrasé par les armées romaines. Il joua un rôle très-actif dans la dernière révolte des Juifs contre les Romains. On voit alors à sa tête Ménachem, le fils de Judas, et un certain Éléazar qui était son parent[1]. Les opinions professées par Judas le Galiléen reposaient-elles sur les croyances messianiques? Annonçait-il la délivrance des Juifs du joug étranger et la venue prochaine du Messie? Poussait-il à leurs dernières conséquences les enseignements des pharisiens sur ce point? On peut le croire, si l'on en juge par le silence prudent que garde sur ses doctrines l'historien Josèphe, qui a bien soin de ne jamais parler des espérances messianiques de ses compatriotes. Le parti de Judas le Galiléen aurait été alors par rapport aux pharisiens ce que, pendant la révolution d'Angleterre, les hommes de la cinquième monarchie furent à l'égard des puritains.

Il faut sans doute voir un parti tout contraire dans les hérodiens, dont Jésus-Christ engage ses disciples à se défier[2]. Le nom par lequel ils sont

[1] Josèphe, *ibid.*, II, 14, 30-32.
[2] *Matth.*, XXII, 16; *Marc*, III, 6; XII, 13, VIII, 15.

désignés prouve qu'ils se rattachaient à Hérode. Il est probable qu'ils appartenaient au parti des sadducéens, dont ils exagéraient les principes conservateurs [1].

Enfin Josèphe parle, dans son autobiographie, d'un ascète appelé Bane, qui s'était retiré au désert et auprès duquel il passa lui-même trois années. L'écorce des arbres lui donnait le vêtement, et les fruits de la terre la nourriture. Il se lavait plusieurs fois le jour et la nuit dans de l'eau froide pour se purifier. Josèphe n'était pas sans doute son unique disciple, comme il n'était pas lui-même le seul ascète vivant dans le désert, livré aux austérités et professant des doctrines différentes de celles de la foule. Jean-Baptiste menait une vie à peu près semblable, et le portrait qu'Hégésippe a tracé de l'apôtre Jacques [2] rappelle celui que Josèphe a laissé de Bane.

L'ascétisme dont il est ici question était bien plus prononcé que celui des esséniens. Il s'alliait d'ailleurs à une certaine indépendance d'esprit qui

[1] *Othonis Lexicon rabbin.* au mot *Herodiani*; Winer, *Biblisches Realwarterb*, t. I, p. 572 et 573.
[2] Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. II, ch. 23.

était inconnue dans la secte essénienne. Il se distingue bien plus encore du naziréat, avec lequel on l'identifie d'ordinaire. Les vœux des naziréens, soit qu'ils ne dussent durer qu'un certain temps, soit qu'ils s'étendissent sur la vie entière, n'imposaient à celui qui les avait prononcés, ni une abstinence complète, ni une séparation absolue de la société. Au contraire, Bane et les ascètes qui lui ressemblaient étaient dans le principe de véritables solitaires; ils s'étaient condamnés à une pénitence continuelle. Ils n'avaient non plus rien de commun avec les pharisiens, dont ils méprisaient sans doute les petites pratiques de piété. Jusqu'à quel point tenaient-ils au judaïsme officiel? Il est difficile de le déterminer. Ce qui est certain, c'est qu'ils cherchaient en dehors de la religion reçue des moyens de satisfaction qu'elle ne pouvait pas leur donner, du moins à ce qu'ils croyaient. Il est probable qu'ils n'étaient pas des esprits spéculatifs; ils n'étaient sans doute poussés à leur vie de mortification que par un sentiment religieux et moral, mal entendu, c'est incontestable, mais puissant et profond.

Quoi qu'il en soit, l'existence de ces ascètes est

peut-être la preuve la plus frappante du travail intérieur qui s'opérait dans le sein du judaïsme et qui allait bientôt en briser le vieux cadre. Rien n'est moins ascétique que l'antique hébraïsme; le judaïsme palestinien ne favorisait pas mieux des tendances de ce genre. S'il donnait une importance exagérée aux pratiques extérieures, il prétendait les diriger. L'ascétisme, au contraire, s'affranchit de la règle commune; il est une inspiration de la conscience, un mouvement purement subjectif, et sous ce rapport il faut voir en lui une protestation, une révolte contre la réglementation morale et religieuse de la synagogue.

Il y eut peut-être encore dans la Palestine, pendant le siècle qui vit naître le christianisne, bien d'autres manifestations de la vie religieuse. Celles dont nous venons de recueillir les obscures indications peuvent être pour nous des indices suffisants de la fermentation des esprits à cette époque. Il est à regretter cependant que l'histoire ne leur ait pas accordé toute l'attention qu'elles méritent, et qu'elle ait négligé ces petits mouvements, insignifiants en apparence, pour s'arrêter avec complaisance à la description des événements qui frappent

par leur apparence et leur publicité. Dans le développement des idées, les infiniment petits ont aussi leur valeur. L'enseignement d'un docteur oublié a souvent exercé sur la marche de l'humanité une influence plus réelle qu'une bataille pompeusement célébrée ou qu'un traité de rois destiné à fixer le sort des nations. Ce n'est pas d'ordinaire dans le monde officiel que se nourrissent les racines de l'avenir. Elles s'enfoncent dans des couches plus profondes de la société. Malheureusement pendant longtemps les historiens ne se sont pas doutés qu'il fallait aller chercher dans ces profondeurs les germes de la vie.

CHAPITRE IV

Le Judaïsme alexandrin.

Six siècles avant l'ère chrétienne, peu de temps avant la ruine de Jérusalem par les armes babyloniennes, un certain nombre d'Israélites avaient cherché un refuge en Égypte[1], dans le but de se soustraire à la vengeance de Nebucadnézar. Persévérèrent-ils dans l'idolâtrie dans laquelle Jérémie leur reproche d'être tombés? se mêlèrent-ils au reste de la population égyptienne et perdirent-ils ainsi leur nationalité? Ou bien encore, périrent-ils tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, par l'épée et par la famine, comme le prophète les en avait menacés[2]? Quoi qu'il en soit, cette colonie israélite en Égypte n'a pas laissé de traces sensibles dans l'histoire. Il en est autrement de celle que Ptolémée Ier, après s'être emparé de Jérusa-

[1] *Jérémie*, XLII, 13-22; XLIII, XLIV.
[2] *Jérémie*, XLIV, 12-14.

lem, emmena à Alexandrie en 312 avant l'ère chrétienne. Cette colonie ne tarda pas à s'augmenter par des émigrations volontaires [1]. Les Juifs alexandrins obtinrent les mêmes droits que les Grecs, et leur nombre s'accroissant par la prospérité, ils s'étendirent plus tard jusqu'à Cyrène et peu à peu dans le nord de l'Afrique, ainsi que vers l'Éthiopie.

A peu près à la même époque, on vit s'établir un grand nombre de Juifs dans tous les grands centres de population, partout où s'était étendue la domination macédonienne. Ce qui contribua le plus à les y attirer et à les y acclimater, ce fut l'attrait du négoce. « L'esprit commercial, inné à tous les peuples de race sémitique, avait été longtemps comprimé, chez les Israélites, par leur position défavorable sur le plateau de Canaan, loin des grandes routes du commerce de l'antiquité, et tout à coup il rencontra pour son industrieuse activité un théâtre vaste et brillant sur les plus grands marchés du monde, qui paraissaient créés exprès pour lui, et loin desquels le particularisme ombrageux des pharisiens cherchait en vain à les retenir. La vie d'a-

[1] Josèphe, *Antiq.*, XII, 1.

griculteur que ses prophètes lui avaient tant recommandée, qu'ils lui avaient imposée presque contre son gré, et à laquelle il avait dû s'assujettir dans une patrie séparée de l'Océan et murée par des déserts, il l'abandonna avec joie pour ne plus y revenir. Une fois armé du crayon du banquier, il ne se sentait plus de goût pour la charrue[1]. »

Ce changement d'existence aurait suffi pour modifier leurs idées. Une circonstance particulière hâta le mouvement. Dans leurs nouveaux établissements, les Juifs se rencontrèrent avec les Grecs qui, de leur côté, avaient été attirés par la politique des successeurs d'Alexandre. Les relations inévitables qu'ils eurent avec la civilisation hellénique exercèrent nécessairement sur eux une impression profonde. Dans ce nouveau milieu, ils changèrent de langue, comme ils avaient changé de manière de vivre, ou pour mieux dire, leur nouvelle manière de vivre les obligea d'adopter la langue usitée autour d'eux. Des négociants devaient entendre et parler l'idiome de ceux avec lesquels ils avaient à traiter. Ils s'approprièrent donc

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 101 et 102.

la langue grecque pour l'usage de la vie commune d'abord et ils arrivèrent bientôt à ne plus pouvoir s'en passer dans les autres sphères de la pensée [1].

Il devint alors nécessaire de traduire en grec les livres de la loi. Ce besoin se fit sentir principalement à Alexandrie, où la masse des Juifs était plus considérable que dans aucune autre des villes grecques. La célèbre version des Septante n'a pas d'autre origine. Quoi qu'en disent les légendes inventées par les Juifs alexandrins pour en relever l'autorité, elle ne fut faite que pour mettre la loi à la portée des israélites qui avaient oublié la langue sacrée [2]. Ce ne fut que plus tard que les autres livres de l'ancienne alliance furent traduits en grec. La traduction du Pentateuque, la seule partie indispensable au culte public et à l'instruction du peuple, fit naître ensuite la pensée et le désir de traduire tout le reste de l'Ancien Testament.

L'existence de cette version est une preuve convaincante de l'attachement que les Juifs alexandrins conservèrent pour la foi de leurs pères. Partout où

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 104.
[2] Munk, *la Palestine*, p. 487.

les israélites se trouvaient en nombre suffisant pour constituer une communauté religieuse, leur premier soin était de fonder une synagogue. Ni les préjugés et les préventions des masses, ni le mépris des classes éclairées ne purent les détourner de leurs croyances. Ils réussirent à convertir des païens au monothéisme[1]; aucun d'eux ne se décida à faire fumer un encens sacrilége sur les autels des dieux de la Grèce.

Mais si le monothéisme ne courait aucun danger parmi les Juifs hellénistes, il ne pouvait se faire que leurs conceptions religieuses ne prissent une direction différente de celle qui régnait dans la Judée. Loin de leur patrie et des opinions séculaires qui s'y étaient formées, au milieu de nations accoutumées à un courant d'idées différent, dans des villes populeuses où les croyances, les langues, les mœurs les plus diverses venaient chaque jour se rencontrer, se heurter, se mêler, où la nature des choses amenait ou favorisait du moins un mouve-

1 Le nombre des païens qui inclinaient plus ou moins vers le judaïsme était fort considérable à l'époque de la naissance du christianisme, et c'est parmi eux que la religion nouvelle obtint ses plus brillants succès. Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 107-109.

ment de fusion et d'assimilation, où, pour ainsi dire, un courant d'air plus libre tendait à balayer les lourdes vapeurs des préjugés locaux, les Juifs hellénistes étaient amenés à ouvrir leur esprit à des idées nouvelles, généreuses, cosmopolites, tout à fait étrangères à leurs frères de la Palestine, que tout retenait dans le cercle étroit de leurs habitudes nationales[1].

A Jérusalem, tout élément étranger se présentait en ennemi. Le sentiment général le repoussait comme une impiété et comme une menace à la religion établie par Dieu lui-même. Au contraire, les Juifs répandus parmi les nations de l'Europe, de l'Égypte et de l'Asie mineure étaient forcés de reconnaître qu'ils étaient eux-mêmes les étrangers, qu'ils devaient s'accommoder de la présence des païens comme on s'accommodait de la leur et qu'ils n'avaient pas le droit de s'attribuer une suprématie qu'on n'était d'ailleurs nullement disposé à leur accorder. Le spectacle d'une civilisation supérieure dans les arts, dans les lettres, dans les sciences, dans toutes les sphères de la vie sociale,

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 109.

devait finir par bannir de leur pensée l'étroit exclusisme qui régnait dans la Judée, et tout en restant plus fortement convaincus de la grandeur et de la vérité de leur religion, ils ne pouvaient s'empêcher d'avouer qu'ils avaient beaucoup à apprendre de ces hommes, que leurs frères de la Palestine, dans leur naïve ignorance, ne considéraient que comme des pécheurs[1]

Dans la Terre Sainte, la routine, la répétition uniforme du culte, l'absence de toute opposition tendaient inévitablement à transformer la religion en un pur formalisme et à l'identifier avec les cérémonies qui n'en sont que la manifestation extérieure. La tendance, de plus en plus prononcée, de réglementer la vie tout entière, pour la retenir plus sûrement dans la stricte observation de la loi, allait encore plus directement à étouffer le sentiment religieux et à ne faire de la religion qu'une machine gouvernementale. Ce déplorable résultat était à peu près atteint au moment de la naissance du christianisme. D'après le tableau qu'en tracent les Évangiles, les Juifs se croyaient assurés de la

Reuss, *ibid.*, t. I, p. 110 et 111.

grâce de Dieu par le fait seul qu'ils descendaient d'Abraham; ils s'étaient persuadés que la circoncision et la pratique des prescriptions légales les élevaient au-dessus du reste des hommes. Ces dangers n'existaient pas pour les Juifs dispersés parmi les Grecs. Leur éloignement de Jérusalem, centre et théâtre du culte lévitique, ne leur permettait pas d'attacher aux cérémonies célébrées dans le temple la même importance que leurs frères de la Judée. Mais peut-être, par cela même, ils se faisaient de ces cérémonies une image plus idéale et plus digne d'un culte en esprit et en vérité [1]. Leur position au milieu d'une civilisation différente de celle que suppose le mosaïsme, leur rendait impossible l'observation d'un grand nombre de pratiques pharisaïques et les délivrait par cela même de la tendance palestinienne à enchaîner la vie de l'israélite dans un tissu serré de prescriptions légales. Dégagé de ces entraves du formalisme qui l'absorbait dans la Palestine, le mosaïsme rentra dans la voie que les prophètes avaient voulu lui ouvrir et tendit à devenir une religion plus spiritualiste, fondée sur la re-

[1] *Jean*, IV, 21.

connaissance et l'adoration d'un Dieu unique, cause et providence de tout ce qui existe.

Les Juifs d'Alexandrie durent être frappés des analogies qui rapprochaient de leur religion ainsi comprise la plupart des grands systèmes philosophiques de la Grèce. Platon, Aristote, les stoïciens proclamaient l'unité de Dieu aussi hautement que Moïse. Comme lui, ils prêchaient la vertu et en faisaient la condition indispensable du bonheur des individus et des peuples. Dans leur ignorance de l'histoire et dans la naïveté de leurs conceptions religieuses, ils regardèrent ces ressemblances comme des preuves d'une filiation historique, et ils ne doutèrent pas que les philosophes grecs ne fussent en un certain sens des échos de Moïse et n'eussent emprunté à ses écrits des principes si contraires au polythéisme des peuples auxquels ils appartiennent par leur naissance. Ce sentiment ne s'effaça jamais de leur esprit. D'Aristobule à Philon et de celui-ci à Numénius d'Apamée, qui était probablement aussi un Juif helléniste, tous ceux qui se sont familiarisés avec la philosophie grecque répètent sans cesse que Platon est un Moïse parlant grec. L'orgueil national ne fut pas sans doute étranger à cette idée;

les Juifs hellénistes étaient heureux de se venger du mépris trop peu dissimulé des Grecs, en leur montrant que leurs plus célèbres philosophes avaient puisé à la source pure de la révélation hébraïque; et l'on sait à quelles fraudes pieuses[1] ils furent poussés pour en fournir des preuves capables de faire impression. Mais, dans le principe, cette opinion eut pour unique cause l'admiration qu'excita en eux une philosophie si voisine, dans ses traits les plus prononcés, de leurs propres croyances religieuses.

Ce sentiment explique suffisamment l'ardeur avec laquelle les Juifs hellénistes se livrèrent à l'étude de la philosophie grecque et la naïve erreur qui les poussa à lui demander des secours pour le développement scientifique de leur religion. Cette fusion du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme avec les doctrines juives conduisit, on ne peut le nier, à des résultats fort opposés à l'enseignement de Moïse et des prophètes. Les systèmes mystiques qui en sortirent forment le plus étonnant contraste

[1] Par exemple, les interpolations des poésies orphiques, attribuées à Aristobule à tort ou à raison, mais certainement l'œuvre d'une main juive.

avec la simplicité primitive des traditions hébraïques, en même temps qu'avec le rationalisme sévère de la philosophie grecque. Mais il serait injuste d'accuser leurs auteurs de ne se rattacher à la croyance nationale par aucun lien solide, par aucune conviction intime[1]. Ils étaient certainement sincères, et croyaient expliquer fidèlement les idées de Moïse en les pliant à celles de Platon. S'ils manquaient complétement de sens critique et historique, c'était la faute de leur temps : on ne peut leur en faire un reproche. Quand on voit la tendance, dont Philon est la plus complète expression, se développer peu à peu pendant près de deux siècles, on ne peut l'accuser d'être un artifice habilement combiné par quelques Juifs pour cacher leur apostasie sous le voile d'une interprétation allégorique des écrits de Moïse et des prophètes. Elle ne peut nous apparaître que comme le résultat général de la position des Juifs à Alexandrie.

La version des Septante[2] offre déjà des traces in-

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 114 et 115.

[2] La traduction du Pentateuque remonte au moins au commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne.

contestables de spéculations philosophiques dont plusieurs semblent se rattacher assez directement au platonisme. Dès les premiers mots de la Genèse, on reconnaît dans son auteur un écrivain habitué au langage platonicien. Cette terre que Dieu vient de créer, désordonnée et confuse, d'après le texte hébreu, est, dans la version grecque, une terre invisible et sans forme [1]. C'est bien ainsi qu'un platonicien devait s'exprimer. On a été plus loin, on a prétendu que le traducteur, imbu de la philosophie de Platon, avait cru retrouver dans les deux premiers chapitres de la Genèse la théorie du monde intelligible et du monde sensible et avait composé sa version d'après cette idée préconçue. On sait qu'il y a dans ce livre deux récits différents de la création, l'un dans les chap. I, 1-II, 3, et l'autre dans le chap. II, 4-25. M. Dæhne et d'autres avec lui ont soutenu que le traducteur avait vu dans le premier récit la description de la création du monde intelligible et dans le second le tableau de la création du monde sensible [2]. Quelques autres

[1] *ἀόρατος και ἀκατασκεύαστος. Genèse*, I, 2.

[2] Dæhne, *Geschichtl, Darstellung der judisch-alexandr. Religionsphilosophie*, t. II, p. 11-16.

passages de la Genèse, portant la trace de la même préoccupation platonicienne, sembleraient confirmer cette conjecture. On en appelle surtout à une phrase très-significative par laquelle le verset 5 du chap. II est plutôt remplacé que traduit. « Dieu, y est-il dit, créa toute la verdure des champs avant qu'elle existât sur la terre, et toute herbe du pays avant qu'elle germât » (dans le monde sensible). Le sens de ce passage ne laisse place à aucun malentendu. Le traducteur grec veut dire évidemment, avec Platon, qu'avant que les choses sensibles fussent créées, Dieu en avait formé les prototypes. Philon ne doute pas du moins que telle ne fût la doctrine de Moïse[1] et par conséquent aussi

[1] C'est ce qu'il dit très-nettement dans plusieurs de ses écrits et entre autres dans *Questiones in Genesi Sermo* I, § 2 (*Opera*, t. VI, p. 250), où il explique ce passage de la manière suivante : Quid est : Et fecit Deus omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fœnum, priusquam germinasset (Genèse, II, 5)? Incorporeas species assimilat per hæc: quoniam illud *antequam esset* consummationem innuit omnis virgulti et herbæ, seminalium arborumque. Quod autem dicit, *priusquam germinasset super terram*, fecisse eum viride et fœnum et cetera, patet in corporeas species sicut indicativas (prius) creatas esse secundum naturam intellectualem, quas ista, quæ in terra sunt sensilia, imitatura erant. Dæhne, *ibid.*, t. II, p. 12 et 13, 52-57, 59 et suiv.

celle de la version des Septante, puisqu'il ne connaissait les enseignements mosaïques que par cette traduction.

M. Dæhne signale quelques autres souvenirs de la philosophie platonicienne [1]. On peut les négliger, soit parce qu'ils n'ont pas la même importance que celui dont nous venons de parler, soit parce qu'ils ne sont pas d'une évidence aussi incontestable. On indique souvent comme des traits propres à mettre en lumière le caractère de la version des Septante et les préoccupations philosophiques de ses auteurs [2], soit le soin avec lequel on a cherché à faire disparaître les théophanies et les anthropomorphismes, soit la théorie des anges supposée dans *Deutéronome*, XXXII, 8. Mais ces traits ne sont pas particuliers aux Juifs alexandrins; on les retrouve dans des écrits palestiniens [3]; ils témoignent seulement du besoin commun à

[1] Dæhne, *ibid.*, t. II, p. 15 et 16, 27 et suiv., 33 et suiv.

[2] Franck, *la Kabbale*, 3e partie, ch. 3.

[3] Les théophanies et les anthropomorphismes sont en général évités dans les paraphrases chaldaïques, et le passage *Deutéronome*, XXXII, 8, a son analogue dans *Ecclésiastique*, XVII, 15.

toute la famille d'Israël de se représenter Dieu sous une forme plus idéale que ne l'avaient fait ses pères, et de pénétrer plus profondément dans la connaissance du monde suprasensible. Il convient donc de les laisser ici de côté et de s'en tenir aux faits que nous avons signalés en premier lieu et qui suffisent, à la rigueur, pour donner une idée de l'esprit général qui présida à la composition de la version des Septante.

La tendance philosophique est bien autrement prononcée dans la *Sagesse de Salomon* (la Sapience), ouvrage dont on ignore et l'auteur et la date, mais qui est certainement postérieur à la traduction des Septante et qui a été plus certainement encore écrit par un Juif alexandrin. Comme les paraphrases chaldaïques et comme l'Ecclésiastique, ce livre enseigne que ce n'est pas Dieu qui a créé le monde, et que ce soin fut laissé à un être intermédiaire, à une émanation divine appelée la Sagesse [1]. Mais les traits sous lesquels cet être intermédiaire est présenté, sont plus prononcés ici que dans les

[1] Σοφία, Sapience, VII, 12; VIII, 6; IX, 1 et 2. Le nom de Λογὸς lui est aussi donné, IX, 1 et 2; XVI, 12.

écrits palestiniens. Cette Sagesse pénètre toutes les substances et les vivifie de son activité toute-puissante ; elle est le souffle de la force de Dieu, l'émanation rayonnante de la toute-puissance et de la souveraine domination[1]. On voit par conséquent en elle non-seulement le Démiurge, mais encore l'âme du monde. Cette dernière idée, entièrement inconnue aux palestiniens, a certainement une origine platonicienne.

Dans un passage de ce livre on trouve la théorie païenne que le monde a été, non pas créé dans le sens propre du mot, mais tiré d'une matière informe, chaotique[2]. Nous ne voudrions pas attacher une importance exagérée à cette déclaration de la Sapience, jetée en passant; il n'est que trop évident que son auteur ne s'est pas même douté de la différence qui se trouve entre la théorie de la création et celle de la production du monde par l'arrangement d'une matière antérieure. Il s'agit ici, il ne faut pas l'oublier, non d'un penseur qui a pris l'habitude et qui sent le besoin de se rendre un compte

1 *Ibid.*, VII, 24 et 25.
2 *Ibid.*, VII, 1; VIII, 19.

sévère de ses pensées, mais d'un homme qui a subi l'action d'une philosophie qu'il admire plus qu'il ne la comprend, qui la croit capable de s'unir avec ses propres convictions religieuses, et qui procède immédiatement à ce mélange, sans s'inquiéter le moins du monde de l'examen préliminaire d'une foule de questions préjudicielles. Il n'en est pas moins vrai qu'il penche décidément vers certaines idées propres à la manière de penser des païens et qu'il abandonne d'autant l'ancien point de vue hébraïque. Il y a dans la Sapience des traces irrécusables de dualisme. Elles se montrent déjà dans cette déclaration que le monde a été formé d'une matière désordonnée. Elles se montrent plus prononcées encore dans un commencement de tendance à l'ascétisme. Sans aller jusqu'à affirmer que la matière est la source du mal, l'auteur de ce livre la regarde comme un fâcheux obstacle aux développements intellectuels et moraux. Infidèle aux principes les plus enracinés dans l'esprit juif, il célèbre hautement la virginité. Heureuse, s'écrie-t-il, la femme qui reste stérile, qui n'est point souillée, qui n'a point connu de liaisons impures. Heureux l'homme qui a vécu comme

un eunuque, sans commettre de transgression[1].

L'auteur de la Sapience n'a pas manqué de se laisser séduire par ce qu'on pourrait appeler la partie mythologique de la philosophie de Platon. C'est un fait, étonnant sans doute, mais positif, que la partie rationnelle du système platonicien, ce qu'il contient de plus grand, de plus vrai, ses belles et profondes idées sur la science, par exemple, tombèrent assez rapidement dans un injuste oubli, tandis que l'on s'attacha presque exclusivement et que l'on donna un sens de plus en plus littéral aux imaginations poétiques et aux mythes sous lesquels il avait présenté des idées plutôt pressenties que clairement saisies. Ce côté obscur du platonisme fit une vive impression sur le génie ardent des hommes de l'Orient; il répondait à leur nature plus amie des couleurs tranchées que des nuances peu sensibles, de l'éclat qui éblouit que d'une clarté modérée qui permet de distinguer les différences; il était présenté dans un langage figuré assez analogue à leur propre manière d'exprimer leurs sentiments. Cette poésie platonicienne, qui fit

[1] Sapience, III, 13 et 14.

plus tard le fond de la métaphysique néoplatonicienne, dut naturellement séduire les Juifs alexandrins : c'est à elle que se rattache l'auteur de la Sapience; à elle encore que se rattachera Philon. Elle a laissé dans le livre de la Sapience des traces plus marquées que celles que nous avons indiquées jusqu'ici.

Comme Platon, l'auteur de cet écrit admet la préexistence des âmes. « J'étais, dit-il, un enfant » de bonne race; je possédais une âme excellente, » ou plutôt, comme j'étais bon, je vins dans un » corps sans tache[1]. » La même idée se retrouve peut-être encore dans un autre passage. Son corps, dit-il, se sculpta dans le ventre de sa mère[2]. Et l'âme? Sans doute il faut sous-entendre qu'elle descendit dans ce corps. Ce qui est plus certain, c'est qu'il pense avec Platon que le corps corruptible appesantit l'âme et que sa maison d'argile borne ses facultés intellectuelles[3]. Enfin, pour nous borner aux faits les plus significatifs, il est difficile de

[1] Sapience, VIII, 19.
[2] *Ibid.*, VII, 1.
[3] *Ibid.*, IX, 15.

supposer que ce soit par une coïncidence fortuite qu'il admet quatre vertus, comme le philosophe athénien, et qu'il les désigne précisément par les mêmes noms [1].

Jusqu'à présent l'union de la philosophie grecque avec la théologie juive semble moins le résultat d'un dessein prémédité ou bien compris, que la simple conséquence de la culture grecque à laquelle les Juifs d'Alexandrie n'avaient pas pu se soustraire. Élevés dans un milieu où l'enseignement philosophique tenait une place considérable, les auteurs de la version des Septante, comme celui de la Sapience, s'étaient imprégnés de ce qui, dans cette philosophie, s'accommodait en quelque manière avec leurs propres croyances, et leur éducation à demi grecque avait coloré leurs sentiments religieux d'une teinte platonicienne. Les choses changent avec Aristobule [2]. Profondément versé dans la connaissance de la littérature grecque, philosophe péripatéticien, selon les uns, plus vraisemblable-

[1] Sapience, VIII, 7. σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἄνδρια.

[2] Il vivait à Alexandrie vers le milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne.

ment, comme d'autres le supposent, éclectique platonisant, il semble avoir entrepris de propos délibéré de pousser aussi loin que possible la fusion de la théologie juive et de la philosophie de la Grèce. Il est certain du moins qu'il voulut prouver non-seulement leur parfaite harmonie, mais encore l'origine hébraïque de la philosophie grecque.

Pour réussir dans ce dessein, pour montrer l'accord de deux ordres d'idées qui pouvaient bien offrir à son esprit prévenu de grandes affinités, mais qui en réalité étaient, sinon opposées, du moins fort divergentes, il fallait faire violence et aux unes et aux autres, et leur prêter un sens qu'elles n'ont pas. Nous dirons dans un moment comment il s'y prit pour trouver la philosophie grecque dans les révélations mosaïques; voyons d'abord comment il procéda pour montrer l'hébraïsme dans la philosophie grecque.

Le moyen qu'il employa est de la plus grande simplicité. Il interpola des écrits grecs déjà existants; il en fabriqua probablement même de toutes pièces. Il était difficile de s'attaquer à Platon et à Aristote dont les écrits ou du moins les systèmes étaient trop connus pour se prêter à ces falsifica-

tions ; il eut recours à Orphée, dont le nom[1] se rencontre presque partout où il est question de fraudes pieuses. Parmi les poésies qui sont attribuées à cet ancien poëte, il en est un grand nombre qu'on accuse Aristobule d'avoir remaniées. Ce qui est certain, c'est qu'il citait dans son Commentaire sur le Pentateuque une longue poésie orphique dont les allusions trop transparentes à Moïse et à ses enseignements ne peuvent être que de sa main[2]. On comprend comment il partait de là pour assurer que les premiers pères de la philosophie grecque avaient connu Moïse et s'étaient inspirés de ses écrits.

Une autre preuve, également erronée, qu'il en donnait, nous a été conservée par les Pères de l'Église qui ne manquèrent pas d'embrasser son

[1] *Nomen fraudibus semper accommodum*, comme dit Walkenaer. Il ne faut pas juger les fraudes pieuses avec nos scrupules modernes. Rien ne fut plus fréquent dans les siècles qui précédèrent immédiatement et dans ceux qui suivirent l'établissement du christianisme. Tous les partis religieux, les juifs, les païens, les chrétiens, les gnostiques s'en sont également rendus coupables.

[2] Cette pièce, rapportée par Justin, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, se trouve telle qu'elle était citée par Aristobule, c'est-à-dire sous sa forme la plus falsifiée, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 12.

opinion. Il prétendait que bien avant l'existence de la traduction des Septante, on avait, en Égypte, une version grecque du Pentateuque, et que Pythagore, Platon et les autres philosophes grecs, que la tradition fait voyager sur les bords du Nil, en avaient eu connaissance et lui avaient emprunté tout ce qu'il y avait de grand et de vrai dans leurs systèmes.

A ces deux arguments en joignait-il d'autres? C'est probable; mais ceux-là seuls nous ont été conservés. Il serait possible que Philon et Josèphe lui eussent emprunté une partie de ceux qu'ils présentent en faveur de la même thèse.

Le procédé par lequel Aristobule retrouve la philosophie grecque dans les traditions hébraïques n'est pas moins digne de fixer l'attention. Ce n'est plus ici les expédients par lesquels les auteurs de la version des Septante introduisent dans les livres saints des conceptions qu'ils ont puisées dans les écoles grecques, ni le syncrétisme non raisonné de l'auteur de la Sapience qui juxtapose des idées grecques à des croyances juives, sans s'inquiéter beaucoup de les raccorder. Aristobule ne marche pas à l'aventure; il a une théorie qui lui sert à dénouer toutes les difficultés; c'est la méthode d'in-

terprétation allégorique. Cette méthode, il ne l'a pas inventée; il la tient de Platon et des stoïciens qui en avaient fait usage pour expliquer la mythologie grecque; mais, le premier parmi les Juifs, il l'applique, avec connaissance de cause, à l'explication des cinq livres de la loi.

L'ouvrage qui a transmis son nom à la postérité, et dont nous avons quelques fragments[1], est désigné par Eusèbe comme une interprétation allégorique du Pentateuque. Peut-être ce titre est-il celui qu'il avait donné lui-même à son livre. Dans tous les cas, il nous en ferait connaître le but si, dans un des fragments qui nous restent, Aristobule ne l'expliquait plus clairement encore. « Ceux, dit-il, dont » l'esprit a peu de portée et d'intelligence, en s'ar- » rêtant à la lettre, ne voient pas ce qu'il y a de » grand dans ce qui est exposé. En conséquence, » je vais essayer, autant qu'il sera en moi, d'ex- » pliquer chaque chose[2]. » Et dans un autre frag-

[1] Eichhorn, *Allgem. Biblioth.*, t. v, p. 253-299; Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo judæo;* Dæhne, *ibid.*, t. II, p. 73-112; Gfrœrer, *Kritische Geschichte des Urchristenthums*, 2e édit., t. II, p. 71 et suiv.

[2] Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VIII, 10.

ment, après avoir fait remarquer que Moïse, pour exprimer les mouvements de l'âme ou les nobles conceptions de l'intelligence, emprunte à des objets sensibles les termes dont il se sert, il ajoute : « Les » hommes dont le sens est droit admirent en lui la » sagesse profonde, cet esprit divin qui lui a mé- » rité le titre de prophète. Ceux, au contraire, qui » ont moins de pénétration et de jugement, s'atta- » chent à la lettre des Écritures et se persuadent » que Moïse n'a pas fait preuve de haute sagesse. »

Avec une méthode d'interprétation qui permet de découvrir sous le sens littéral un sens caché, accessible seulement aux intelligences d'élite, il était facile à Aristobule de trouver dans le Pentateuque toutes les théories philosophiques qu'il lui plaisait d'y voir. Nous avons peu de détails sur les résultats auxquels il était arrivé. Nous voyons seulement, dans les fragments qui nous restent de son ouvrage, qu'il regardait les anthropomorphismes comme des expressions figurées qu'on ne doit pas prendre à la lettre et qu'il admettait, comme l'auteur de la Sapience, un être intermédiaire entre Dieu et le monde, être intermédiaire qu'il appelle parfois la Sagesse et plus souvent la Puissance ou

la Vertu divine[1]. Mais ces traits suffisent pour nous apprendre qu'il marcha dans la voie commune du judaïsme alexandrin, et nous savons où cette voie conduit. Ce qui distingue principalement Aristobule dans le mouvement que nous étudions ici, c'est d'abord d'avoir poussé jusqu'à son extrême limite la fusion de la philosophie grecque et des croyances juives; c'est ensuite d'avoir décidément établi que la méthode d'interprétation allégorique était la seule qui pût convenir à la science du judaïsme alexandrin. Cette méthode, on l'avait employée, avant lui, comme un expédient utile; on en a la preuve dans plusieurs passages de la Sapience; après lui, on s'en servit avec connaissance de cause. Philon, qui n'en connut pas d'autre, la légua aux Pères de l'Église, et pendant des siècles elle a largement contribué à égarer les esprits.

C'est aux écrits de Philon qu'il faut demander l'expression la plus complète, le dernier mot du judaïsme alexandrin. Cet homme, dont l'influence a été beaucoup plus considérable qu'on ne l'a cru

[1] θεία δύναμις. Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VII, ch. 14, liv. VIII, ch. 6 et 10; liv. XIII, ch. 12; liv. IX, ch. 6

jusqu'ici, ne fit en réalité que tirer les conséquences des principes déjà posés et que lier ensemble les idées encore flottantes et incertaines de ses prédécesseurs. Toutes les parties de son système sont en germe dans la Sapience, dans Aristobule et sans doute dans d'autres écrits judéo-alexandrins qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous. On avait montré que Dieu est d'une nature trop pure pour qu'on puisse le représenter sous des images humaines; poussant plus avant dans cette voie, il établit qu'il est trop au-dessus de l'intelligence humaine pour qu'on puisse lui appliquer une détermination quelconque; l'esprit de l'homme peut arriver à savoir qu'il est, mais jamais à connaître ce qu'il est. L'auteur de la Sapience avait assuré que le corps borne les facultés intellectuelles; il fit un pas de plus, et il donna le corps pour la cause des passions, pour la source du mal moral. On avait vanté la sainteté du célibat; il prêcha l'ascétisme. La principale affaire de l'homme ici-bas est, selon lui, sinon de rompre les liens qui rattachent l'âme au corps, ce qui ne peut se faire pendant cette vie, du moins de les rendre aussi lâches que possible. On avait enseigné qu'il y a entre Dieu

et le monde un être intermédiaire; il donna une théorie complète de cet être; il en détermina la nature et les fonctions. Comme Aristobule, il laissa à la foule ignorante le sens littéral des Écritures, et convaincu que Moïse a pris soin de cacher sous le voile de l'allégorie de profondes doctrines sur Dieu, sur le Verbe, sur l'âme humaine, sur les voies par lesquelles elle peut retourner à sa pureté primitive, il ne vit dans l'histoire des patriarches qu'une description allégorique des divers états de l'âme[1]. Le fait disparut pour ne laisser place qu'à l'idée. Ce fut l'effort suprême de la méthode d'interprétation allégorique. Il convient d'ajouter, à la décharge d'Aristobule et surtout de Philon, qu'ils étaient entraînés sur cette pente glissante par l'exemple des érudits des écoles grecques d'Alexandrie, qui, précisément en ce moment, expliquaient les traditions mythologiques de la Grèce d'après les mêmes procédés et dans le même sens.

Que pouvaient être, considérées de ce point de vue, les institutions et les prescriptions mosaïques, sinon de simples symboles? Et quelle valeur pou-

[1] τρόποι τῆς ψυχῆς.

vaient conserver encore des symboles pour celui qui en possédait le sens? Aussi, de même que la lettre, les cérémonies étaient pour la foule ignorante. Le sage ne devait pas les mépriser sans doute; mais les estimant à leur juste valeur, il ne pouvait les regarder que comme des formes extérieures recouvrant un fond plus précieux qu'elles, que comme un premier degré au delà duquel était la chose nécessaire, c'est-à-dire le sens et l'idée. L'alliance de Dieu avec la famille d'Israël n'était elle-même qu'un symbole comprenant en lui-même tous les autres, et les résumant. Le sens n'en est pas douteux; c'est le monothéisme, du moins tel que le comprenait Philon, avec toutes les conséquences qu'il rattachait à cette doctrine fondamentale. Ce symbole n'a d'autre valeur que celle que lui donne l'idée qu'il représente. Et comme l'idée, qui est l'essentiel, peut se faire accepter sans le symbole, Philon est convaincu que les lumières de la raison, propagées par la philosophie, suffiront pour amener tous les hommes au monothéisme, sans qu'il soit nécessaire qu'ils passent par le judaïsme, ou pour mieux dire, le monothéisme étant le véritable judaïsme, tous les hommes seront de

véritables Juifs, dès qu'ils seront arrivés à la connaissance du vrai Dieu.

Voilà ce qu'est devenu le judaïsme sous l'action de la philosophie grecque. Un abîme le sépare de celui de la Palestine. Le formalisme règne à Jérusalem, un idéalisme exagéré à Alexandrie. Ici on ne cherche que l'esprit, là on s'en tient avant tout à la lettre. On ne sait rien à Alexandrie de cette réglementation morale qui était l'affaire essentielle des écoles palestiniennes; on ignore absolument dans la Palestine ces principes mystiques, cet ascétisme, cette extase, qui n'ont aucun besoin de l'observation des mille préceptes pharisaïques pour élever l'âme jusqu'à Dieu. On s'inquiète peu à Alexandrie de ces espérances messianiques qui promettent aux enfants d'Israël l'empire du monde; on ne connaît pas, on ne comprendrait pas à Jérusalem la confiance de Philon en des idées abstraites pour l'amélioration morale de l'espèce humaine et pour le triomphe définitif du monothéisme.

Il paraît cependant que la théosophie de la Sapience, d'Aristobule et de Philon souleva quelque opposition parmi les Juifs de l'Égypte. Il est probable que c'est à ces contradictions qu'Aristobule

fait allusion, quand il parle avec quelque aigreur d'hommes dont l'esprit de peu de portée s'arrête à la lettre et méconnaît ce qu'il y a d'élevé dans les écrits de Moïse[1]. Ce doit être aussi contre ces mêmes adversaires que Philon s'élève à plusieurs reprises, entre autres dans son *Traité des Chérubins*. « Que les superstitieux s'éloignent, les oreilles » bouchées, s'écrie-t-il; nous ne livrons les mys- » tères divins qu'à ceux qui ont été initiés aux » choses sacrées, c'est-à-dire qu'à ceux qui culti- » vent sans ostentation la piété vraie et sincère. » Nous n'admettons pas aux choses sacrées ceux » qui, frappés d'une maladie incurable, sont sé- » duits par la pompe des paroles, l'éclat des mots, » les illusions des coutumes et qui ne font pas con- » sister la sainteté dans autre chose[2]. » A la fin de ce même traité, il distingue parmi ces hommes attachés à la lettre ceux qui ne pèchent que par ignorance de ceux qui confondent à dessein, par un esprit de contention et par amour de la dispute, les différents sens des choses. « Les premiers, ajoute-

[1] Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VIII, ch. 10.
[2] *De Cherubim*, § 12.

» t-il, il faut les instruire ; les seconds, il faut les » fuir comme des esprits inquiets et disputeurs[1]. »

Aux traits indiqués par Aristobule et par Philon, il est impossible de ne pas reconnaître des pharisiens; ils ne sauraient convenir à aucune autre fraction du judaïsme. Le pharisaïsme est dépeint tout entier dans une piété pleine d'ostentation, dans un attachement exclusif à la lettre des Écritures et dans l'importance extrême donnée aux coutumes. Il faut donc voir des pharisiens dans les adversaires de la théosophie judéo-alexandrine. Cette opposition ne peut nous surprendre. Des Juifs habitués aux notions concrètes de la théologie pharisaïque, ne pouvaient voir sans scandale un idéalisme auquel ils ne comprenaient rien et qui devait leur sembler une négation directe de la religion positive. A en juger par la vivacité des expressions de Philon, la guerre que ces représentants du pharisaïsme dans l'Égypte firent à la théologie judéo-alexandrine dut être vive. Mais s'ils essayèrent de soulever contre elle la foule de leurs coreligionnaires d'Alexandrie, ils n'y réussirent pas. La considé-

[1] *De Cherubim*, § 35.

ration dont Philon fut entouré jusqu'à la fin de sa vie en est une preuve irrécusable.

L'existence, parmi les Juifs d'Égypte, d'un parti représentant les tendances palestiniennes, est attestée d'un autre côté par quelques écrits composés dans cette contrée et empreints jusqu'à un certain point de la théologie des pharisiens. Nous voulons parler du second livre des Maccabées, des fragments juifs des oracles sibyllins, du livre d'Hénoch et du quatrième livre d'Esdras[1]. Ces trois derniers ouvrages sont des apocalypses et présentent, par conséquent, le tableau d'un ensemble d'idées étrangères à la théosophie des Juifs d'Alexandrie. Cependant, quoiqu'ils se rattachent à l'écrit qui porte le nom de Daniel, et que leurs auteurs l'aient pris pour modèle, il y a, principalement dans le quatrième livre d'Esdras, un fond de spiritualisme qui manque aux apocalypses palestiniennes et qui prouve qu'au sein de la culture grecque d'Alexandrie l'esprit pharisaïque n'avait pas pu se maintenir dans sa pureté et qu'il s'était

[1] Ce livre a reçu diverses additions dues à la main d'un chrétien, mais le fond général est l'œuvre d'un juif.

laissé entamer par la philosophie de la Grèce.

Il est probable que les représentants de la tendance palestinienne en Égypte étaient peu nombreux. Peut-être ils appartenaient aux familles sacerdotales qu'Onias avait attirées près de lui[1]. Ces familles apportèrent naturellement avec elles les principes qui dominaient dans la Palestine; leur position dut les isoler de la population grecque et les préserver pendant longtemps du contact et de la contagion de la science de leur nouvelle patrie; et il ne serait pas étonnant que le temple de Léontopolis ne fût devenu le centre d'un mouvement juif opposé à celui d'Alexandrie.

1 Vers le milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Munck, *la Palestine*, p. 500.

DEUXIÈME PARTIE

DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE JUIVE

CHAPITRE PREMIER

De la doctrine de Dieu.

Le triomphe du monothéisme dans Israël date de la captivité de Babylone. Les calamités nationales et les désastres privés qui en furent la suite inévitable parlèrent plus haut que la voix de Moïse et que celles des prophètes. Une révolution profonde s'opéra dans la conscience religieuse des descendants de Jacob. Ils sentirent qu'il n'y avait plus de salut pour eux que dans la protection de l'Éternel; et, dès ce moment, leur attachement au culte du vrai Dieu fut inébranlable.

Ce changement dans la direction des sentiments religieux d'Israël ouvre une ère nouvelle dans leur histoire. Il ne fut le résultat que du mouvement intérieur de la conscience populaire. Toute influence venue du dehors lui fut étrangère, c'est un fait que nous avons déjà établi. Il s'accomplit sur le sol de la Babylonie, pendant les années de l'exil, et probablement peu de temps après la déportation. La plupart des autres doctrines dont nous devons présenter le tableau se développèrent plus tard; le monothéisme qu'elles supposent toutes et qui est leur point de départ, les précéda nécessairement; il était solidement établi parmi les Israélites; bien avant que l'édit de Cyrus leur eût ouvert le chemin de leur patrie. On en a la preuve dans ce fait que la croyance en un Dieu unique fut, depuis ce moment, le patrimoine commun de toutes les fractions du judaïsme, tandis que les autres doctrines n'appartiennent en propre qu'à l'une ou à l'autre d'entre elles, ou ne prirent pas dans toutes le même degré de développement.

Ce n'est pas cependant sur ce changement religieux considéré en lui-même qu'il s'agit d'arrêter nos regards. Il nous suffit de le constater et d'en

marquer la date certaine. Notre examen doit porter ici sur les conséquences qui en découlèrent. Aussi longtemps que le monothéisme avait été méconnu en Israël, il avait fallu plaider en sa faveur. La voix puissante des prophètes avait seule été à la hauteur de cette grande cause[1]. Maintenant que la croyance en l'unité de Dieu est hors de contestation, elle va devenir le sujet des méditations des docteurs de la loi et donner naissance à une doctrine métaphysique, tandis que l'imagination populaire groupera autour d'elle des conceptions singulières qui deviendront plus tard le fond d'une métaphysique fantastique.

I

Les plus anciennes traditions de la famille d'Israël, celles dont le recueil compose la Genèse, sont pleines de théophanies et de représentations

[1] *Osée*, IV, 1 et suiv.; *Mich.*, VI. 1 et suiv.

anthropomorphiques de la divinité. Tel est le caractère des récits de tous les peuples primitifs. Dieu entretient avec les patriarches des rapports presque familiers ; il leur apparaît sous une forme humaine ; il leur parle ; il discute avec eux ; il est animé de sentiments et de passions analogues aux affections qui leur appartiennent en propre. Dans les âges suivants, les notions que l'on se fait de la nature divine s'épurent de plus en plus [1]. Les théophanies deviennent plus rares ; elles finissent par n'être que des formes poétiques d'un enseignement qui se rapproche de très-près du pur spiritualisme. On ne parle cependant encore de Dieu qu'avec des images anthropomorphiques, telles qu'elles conviennent d'ailleurs à la poésie des temps héroïques ou encore au langage populaire.

Mais, quand l'inspiration eut fait place à la réflexion et la prophétie à l'enseignement didactique, on ne s'accommoda plus de ces expressions figurées. On craignit qu'elles ne donnassent de fausses

[1] *Ps.* XXXIII, 9; XC, 1, 2, 4; CII, 25-29; CXXXIX, 7-10; *Esaïe*, XI, 2; XL, 12-30; LXVI, 1 et 2; *Amos*, IV, 13; X, 2-6; *Jérém.*, VIII, 4; XXIII, 24; XXXIII, 17-20; *Mich.*, III, 12; *Job.* XXXVIII, 4; XXXIX, 30, etc.

idées de la nature de Dieu, et qu'en le représentant sous des traits visibles et avec des passions humaines, elles ne rapprochassent Jéhovah des fausses divinités des mythologies païennes. Nous voyons du moins dans la version des Septante et encore mieux dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan un désir manifeste de faire disparaître les théophanies et même les images anthropomorphiques de Dieu et de les remplacer par des explications que rien dans le texte original n'autorise.

Quand le texte hébreu porte que Moïse, Aaron et les soixante-dix vieillards virent le Dieu d'Israël sur un trône de saphir, la version grecque dit qu'ils virent le lieu où Dieu était placé [1]. Dans le texte hébreu, Dieu, pour montrer son estime particulière pour Moïse, déclare qu'il lui parle face à face, tandis qu'il ne parle qu'en vision aux prophètes; la version grecque affaiblit l'énergie de l'idée en traduisant que Dieu parle en songe aux prophètes et en vision à Moïse [2]. Lorsque, d'après

[1] *Exode*, XXIV, 9 et 10. Εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

[2] *Nombr.* XII, 8, Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει.

le texte original, Dieu, à la vue des progrès toujours croissants de la perversité humaine, se repent d'avoir créé les hommes et ne les regarde plus qu'avec déplaisir, il se borne, d'après le traducteur grec, qui trouve ces sentiments indignes de la divi. nité, à réfléchir et à méditer sur le mal[1].

On pourrait citer une foule de traits de ce genre. Il nous suffira d'en rapporter encore un; mais il nous paraît décisif et bien propre à mettre dans tout son jour le désir des auteurs de la version des Septante d'écarter tout ce qui pourrait rabaisser la majesté divine.

Au premier livre des Rois, dans le chapitre où est racontée la dédicace du temple que Salomon vient d'élever à l'Éternel, la version grecque contient une glose de cinq à six lignes[2], dont il est à peu près impossible de donner une traduction littérale, tant l'ordre logique et grammatical des mots est brouillé, mais dont il est facile de saisir le sens général. Cette addition au texte original a pour but manifeste d'expliquer comment on a pu construire

[1] *Genèse*, VI, 6 et 7. Ἐνεθυμήθη ὁ θέος ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη.
[2] 1 *Rois*, VIII, 53.

une maison pour Dieu, dont la grandeur infinie ne peut certainement pas être contenue dans un édifice bâti par la main des hommes. Dieu doit résider dans ce temple, telle est la croyance populaire. Salomon, il est vrai, ne la partage pas, et, quoiqu'il se serve dans son discours d'inauguration d'expressions qui semblent la confirmer en partie, il borne ses vœux à supplier l'Éternel d'avoir les yeux ouverts, jour et nuit, sur une maison dans laquelle il a promis lui-même de mettre son nom[1]. Ces déclarations ne paraissent pas cependant assez explicites au traducteur grec ; il éprouve le besoin de leur donner un plus complet développement ; c'est à ces explications que la glose est consacrée. Salomon, y est-il dit, savait très-bien que Dieu, l'Être infini, ne peut pas être enfermé dans un lieu déterminé ; et l'Éternel, en lui ordonnant de lui bâtir une maison, lui avait dit : Construis-moi un temple dans lequel un roi tel que toi puisse se tenir pour m'adorer[2]. Ainsi, c'est par égard pour la faiblesse humaine que Dieu se fait élever un tem-

[1] 1 *Rois*, VIII, 13, 27-30.
[2] La version des Septante arrange dans le même sens le passage parallèle, 2 *Chron.*, VI, 2.

ple; c'est pour qu'on puisse l'y invoquer d'une manière convenable, et non pour venir y habiter lui-même. Cette explication est destinée, dans la pensée du traducteur, à corriger le préjugé populaire qui croit que Jéhovah a établi sa demeure dans le lieu très-saint. Elle est une protestation contre toute représentation anthropomorphique de la divinité.

Si l'on considère que les livres de l'Ancien Testament n'ont été traduits en grec que successivement, dans un espace de temps assez long, par des auteurs différents, et que tous trahissent presque également le dessein bien arrêté de faire disparaître les expressions anthropomorphiques du texte original, on ne pourra s'empêcher de reconnaître dans ce système de traduction le résultat des idées spiritualistes que les Juifs alexandrins, ou du moins les plus éclairés d'entre eux, se faisaient de la nature de Dieu[1].

La répulsion des Juifs alexandrins pour tout ce qui tendait à représenter la divinité sous des for-

[1] Gfrœrer, *Krit. Geschichte des Urchristenthums*, 2e édit., t. II, p. 15; sur le caractère de la version des LXX, voyez Franck, *La Kabbale*, 3e partie, ch. 3.

mes humaines ne saurait nous surprendre. Nous savons à quelle école ils ont pris ce sentiment. On reconnaît ici les disciples de la philosophie grecque, principalement de Platon, qui avait reproché si souvent aux poëtes, surtout au premier d'entre eux, à Homère, d'égarer les jeunes intelligences en leur présentant les dieux revêtus de corps sensibles et animés de toutes les passions humaines[1]. Pour enlever à leurs fables leur danger, il avait essayé de les expliquer d'une manière allégorique et de leur donner ainsi un sens philosophique. Ce procédé avait été adopté par les stoïciens; il était devenu général dans les écoles philosophiques de la Grèce. Aristobule et Philon l'appliquèrent constamment aux antiques traditions de leurs livres saints. Cette méthode d'interprétation, d'un usage facile et commode aux commentateurs, ne pouvait pas convenir à de simples traducteurs. On ne peut d'ailleurs supposer aux auteurs de la version des Septante les vues systématiques qui caractérisent Aristobule et Philon. Le mouvement commence avec eux; il est loin d'être arrivé à son parfait

[1] *République*, fin du IIe livre et commencement du IIIe.

développement. Ce n'est encore qu'un sentiment vague, une sorte d'instinct, éveillé en eux par une éducation qui s'est faite en grande partie sous l'influence de la philosophie grecque. Mais ce premier éveil de la réflexion leur fait trouver inconvenant de donner à Dieu les traits et les passions des hommes.

Les Juifs de la Palestine ne virent pas dans les anthropomorphismes, ni même dans les anthropopathies, d'aussi graves difficultés que leurs coreligionnaires d'Alexandrie. Ils n'apportèrent pas les mêmes soins que ceux-ci à les expliquer ; ils ne les bannirent pas même de leurs discours[1], soit que leur langue plus figurée eût besoin de ces expressions qui représentent Dieu sous des formes humaines ou qui lui prêtent les opérations de l'esprit humain, soit que ces locutions leur parussent assez transparentes pour ne pas voiler entièrement la notion d'un Dieu spirituel et invisible. Les théophanies présentaient un autre caractère. Dieu y est

[1] *Ecclésiastiq.*, II, 18; XXXVIII, 6; XLVI, 17; XVI, 11 et 12; XXXIX, 28; XL, 19; XXXII, 18; *Baruch*, II, 16 et 17; III, 5. Les expressions anthropomorphiques sont fréquentes dans la kabbale, Franck, *la Kabbale*, p. 187.

dépeint sous une forme corporelle; il y est mis en rapport direct avec les hommes. Ici il vient visiter Abraham dans la forêt de Mamré[1]; là il parle à Moïse face à face[2]. Ces passages étaient des écueils contre lesquels la science juive devait craindre de voir se briser la doctrine naissante de la spiritualité et de l'invisibilité de Dieu. Ce fut une nécessité pour elle de leur donner un sens en harmonie avec cette doctrine, comme aussi avec de nombreuses déclarations bibliques qui donnent de l'Éternel des idées plus spiritualistes.

Une exégèse plus savante que celle des docteurs juifs n'aurait pas éprouvé d'embarras en face de ces théophanies. Les considérant comme des conceptions propres aux premiers développements de la conscience religieuse, elle aurait fait ressortir l'idée morale qu'elles contiennent, et elle aurait expliqué la forme par la manière de sentir et de penser de l'antiquité. Mais telle n'était pas, telle ne pouvait pas être l'exégèse juive. Le caractère général de toute interprétation encore impar-

[1] *Genèse*, XVIII, 1 et suiv.; XXXII, 30, etc.
[2] *Exode*. XXXIII, 11; *Deutér.*, XXIV. 10; V, 4.

faite, c'est de moderniser, qu'on nous permette cette expression, les documents antiques, d'y transporter les conceptions des âges récents, tout à fait étrangères aux anciens, de prêter à leurs auteurs les sentiments, les vues, les finesses des hommes habiles qui les commentent. Les docteurs juifs firent tout simplement à leur image les écrivains de l'antiquité hébraïque; ils leur supposèrent les pensées et les subtilités d'un chef d'école de leur temps, et ils interprétèrent les livres sacrés comme s'ils étaient les écrits contemporains d'un savant de la Palestine. Ils traitèrent leurs antiques documents à peu près comme, à la même époque, Zénodote et Aristarque traitaient les poésies d'Homère. Jugeant l'ancien poëte grec d'après les goûts et les sentiments de leur temps, ces critiques crurent rétablir le texte de ses écrits dans sa pureté primitive, en le corrigeant d'après le ton général des mœurs publiques et du goût de leur temps[1]. Les Juifs, à la vérité, ne retranchèrent rien de leurs livres sacrés, ils n'y ajoutèrent rien; mais, en at-

[1] *Aristarchus Homeri versum negat quem non probat,* dit Cicéron.

tendant que leurs critiques inscrivissent à la marge des Bibles des corrections à des mots qui blessaient la pudeur de leur époque plus raffinée, ils s'abstenaient de traduire, dans le culte public, les passages dans lesquels se trouvaient des récits dont la naïveté les blessait[1], et, dans les écoles, ils interprétaient Moïse et les prophètes dans le même esprit que Zénodote et Aristarque commentaient Homère[2], en leur prêtant les vues et les idées de leur temps.

Comment, sous l'action combinée de ces procédés arbitraires d'interprétation et de leur doctrine de la spiritualité et de l'invisibilité de Dieu, les docteurs juifs pouvaient-ils traiter les théophanies? Nier la réalité du fait, c'était ébranler l'autorité des livres saints; l'admettre tel qu'il était raconté, c'était porter atteinte à leur doctrine de Dieu. On passa entre ces deux écueils en supposant que ce n'est pas Dieu lui-même qui apparaissait aux patriarches et à Moïse et qui s'entretenait avec eux, mais une vertu divine, une manifestation

[1] Ligthfoot, t. III, p. 933.
[2] Œhler, *Berliner Jahrbücher*, août 1846, p. 235 et suiv.

substantielle de Dieu. Ce représentant de la divinité, c'est tantôt sa gloire, tantôt sa parole, tantôt sa schechina[1]. L'expression varie; le procédé est toujours le même[2].

Ce n'est pas Dieu, ainsi que le porte le texte hébreu, qui se promène dans le camp d'Israël, comme une sentinelle vigilante; c'est sa schechina qui, d'après Onkelos, est chargée de ce soin[3]. Quand l'Éternel ordonne aux Israélites de lui dresser un sanctuaire, c'est, d'après le texte hébreu, pour qu'il puisse habiter au milieu d'eux, tandis que, d'après le Targum, c'est pour que sa schechina y réside[4]. « J'ai détourné ma face de cette ville, » dit l'Éternel dans le texte original; et dans le Targum de Jonathan : « J'ai enlevé ma schechina de cette ville[5]. » Enfin, comme l'auteur de la glose de la version grecque dont il a été ques-

[1] Le mot *schechina* שְׁכִינָא, de שכן *habiter*, signifie proprement *habitation*, d'où l'habitation de Dieu par excellence et par dérivation, le contenant désignant le contenu, la majesté divine. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud*, au mot שכינא.

[2] Franck, *la Kabbale*, p. 67-69.

[3] *Deutér.*, XXIII, 14.

[4] *Exode*, XXV, 8.

[5] *Jérém.*, XXXIII, 5.

tion précédemment, Jonathan n'admet pas que Dieu habite dans le temple. Le lieu très-saint n'est cependant pas vide; Jéhovah y fait résider sa schechina [1].

Si Dieu ne peut être rabaissé aux proportions de l'homme, la proposition réciproque doit être maintenue; l'homme ne peut, dans aucun cas, être égalé à Dieu. Aussi dans tous les passages dans lesquels le texte hébreu lui donne le titre de Dieu (אֱלֹהִים, אֵל), les paraphrastes chaldaïques remplacent cette expression par une autre, qui en modifie complétement le sens. Ainsi quand, après qu'Adam et Ève ont mangé du fruit de l'arbre de vie, Dieu dit, dans le texte hébreu : « Voici, Adam est devenu comme un de nous, » Onkelos lui fait tenir un langage fort différent : « Le Seigneur Dieu dit : Voici, Adam est unique dans le monde [2]. »

[1] Ubi textus hebræus dicit שָׁכַנְתָּ בּוֹ, *habitasti in eo*, Targum שְׁרִיתָא שְׁכִנְתָּךְ בֵּיה, *habitare fecisti majestatem tuam*. Drusius, *Loca difficil. Pentateuchi*, cap. 54; Buxtorf, *Lexic. chald. talm.*, col. 2394-2399. Exemples de יְקָרָא *gloire*, remplaçant le mot *Dieu*, *Genèse*, XVII, 22; *Exode*, X, 21; XX, 20. Exemples de מֵמְרָא *parole*, *Genèse*, XX, 3; XXI, 20, 23; *Exode*, XX, 19.

[2] *Genèse*, III, 22.

De même ces paroles du serpent dans le texte original : « Vous serez comme des dieux, » font place à celles-ci : « Vous serez comme des princes[1]. »

D'où est venue dans la Palestine cette crainte de la théophanie? Elle n'y a pas été apportée du dehors. Elle ne dérive pas du mazdéisme ; rien n'indique que parmi les sectateurs de Zoroastre on se fût occupé de cette question de métaphysique religieuse. On l'avait agitée dans la Grèce ; mais la philosophie grecque, nous l'avons prouvé, n'a point eu d'action sur la synagogue et les écoles des pharisiens. Cette répulsion pour l'anthropomorphisme n'a pu sortir que d'un travail intérieur. Le spiritualisme a fait des progrès en Israël, le soin avec lequel les paraphrastes chaldaïques évitent tout ce qui, dans leur opinion, pourrait rabaisser la majesté divine, en est une preuve suffisante. On ne peut cependant oublier que cette tendance spiritualiste était favorisée, peut-être même pourrait-on dire, avait été provoquée par quelques expressions de l'Ancien Testament sur la nature même de l'Éternel. Déjà dans les plus

[1] *Genèse*, III, 5, hébr. כֵּאלֹהִים, targ. כְּרַבְרְבִין.

anciens textes hébreux, dans ceux-là même qui dépeignent le plus souvent Dieu sous des images empruntées à la nature humaine, il est parlé de l'Être des Êtres en des termes que ne désavouerait pas le spiritualisme le plus élevé. Jéhovah se définit lui-même celui qui est[1], et il déclare que nul mortel ne peut le voir[2]. Il est probable que les docteurs palestiniens rattachèrent à ces passages leur doctrine de Dieu, et qu'ils les avaient présents à l'esprit, quand ils expliquaient ceux dans lesquels il est question d'une apparition sensible et corporelle de l'Éternel.

La doctrine de Dieu ne s'arrêta pas à ces premiers linéaments, même dans les écoles de la Palestine, et à plus forte raison dans les écoles spéculatives d'Alexandrie. On ne sut pas la retenir dans les limites du spiritualisme. Elle tomba peu à peu dans les excès d'une théosophie grosse de rêveries et de superstitions.

Dieu est dépeint dans l'Ecclésiastique comme un être tellement au-dessus de la nature humaine,

[1] *Exode*, xxiii, 20.
[2] *Exòde*, iii, 14; xiii, 20; x, 28.

qu'il est impossible au regard de l'homme de pénétrer ses desseins et de scruter ses œuvres[1]. Comment louer dignement le Tout-Puissant? Il est plus grand que tous ses ouvrages; il est souverainement élevé; sa puissance est incompréhensible[2]. « Élève ton imagination autant que tu le pourras, dit Jésus fils de Sirach, le Seigneur sera toujours au-dessus de tes louanges[3]. Exalte sa grandeur par des hymnes; réunis toutes les forces de ton esprit pour les rendre plus beaux; ne te lasse point; tu ne viendras jamais à bout de célébrer convenablement le Seigneur. Qui l'a vu, pour le peindre? Qui pourrait représenter sa grandeur[4]! »

La doctrine de Dieu a fait ici un pas en avant. Au point de vue de l'Ecclésiastique, ce ne sont plus seulement les représentations anthropomorphiques qui donnent de fausses idées de la divinité; les conceptions les plus élevées de l'esprit humain ne peuvent même la faire connaître telle qu'elle est. Il n'est ni élan de l'imagination, ni effort de l'in-

[1] *Ecclésiastique*, XLII, 22.
[2] *Ibid.*, XLIII, 29 et 30.
[3] *Ibid.*, XLIII, 31.
[4] *Ibid.*, XLIII, 31 et 32.

telligence qui puisse atteindre jusqu'à elle. Jésus, fils de Sirach, a prononcé le mot : L'Éternel est incompréhensible dans son essence pour les facultés bornées de l'homme.

Il est probable que cette idée de l'incompréhensibilité de Dieu sortit moins d'un travail philosophique proprement dit que des pieuses méditations des fidèles Israélites. Plus le sentiment religieux est profond, plus aussi la conscience de la petitesse de l'homme et de la grandeur de Dieu devient vive. Une fois engagée dans cette voie, la piété finit, sans qu'elle sache s'en rendre compte, par arriver aux mêmes résultats que la métaphysique la plus subtile.

Ce qui ne fut d'abord qu'une notion vague dans les écoles de la Palestine, prit tous les caractères d'une théorie raisonnée parmi les Juifs lettrés d'Alexandrie. Si, comme tout s'accorde à nous le faire croire, l'hymne d'Orphée qu'Aristobule rapportait dans son commentaire sur la Genèse[1], est de sa composition, ce savant alexandrin enseignait

[1] Nous citons cet hymne d'après Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XIII, ch. 12.

non-seulement que les yeux du corps ne peuvent contempler Dieu[1], mais encore qu'un nuage l'environne et le cache à nos regards[2] et qu'en s'approchant de lui par la pensée, il faut contenir sa langue dans un silence respectueux[3]. C'est surtout dans Philon qu'il faut chercher, avec tous ses développements, l'idée que la connaissance de la nature de Dieu est absolument inaccessible à l'intelligence humaine.

Dieu, dit le philosophe alexandrin, est sans qualité; à plus forte raison n'a-t-il pas une figure humaine[4]. Aucune des qualifications par lesquelles on caractérise la nature humaine ne lui convient; les lui appliquer, ce serait le rabaisser. Et comme nous n'en connaissons pas de plus élevée, il ne reste qu'à le représenter comme une nature invisible, simple et sans forme[5], et qu'à dire de lui qu'il est, sans prétendre dire ce qu'il est. Meilleur que le bien, antérieur à l'unité et plus pur qu'elle,

1 Vers 11, 12, 22.

2 Vers 20 et 21.

3 Vers 40 et 41.

4 *Leges allegor.*, I, § 13 et 15. *Quod Deus sit immut.*, § 12. *De Somniis*, I, § 40.

5 Ἀειδὴς φύσις, φύσις ὢν ἁπλῆ. *De mutatione nominum*, 34. *De Profugis*, § 29.

Dieu ne peut être vu et contemplé d'aucun autre que par lui-même[1]. C'est ce qu'on peut conclure de la manière dont il se désigne lui-même dans l'Écriture sainte, quand il dit : Je suis celui qui est ; c'est comme s'il déclarait, fait remarquer Philon, que son essence est d'être et ne peut être décrite[2].

Le philosophe alexandrin cherche à justifier cette théorie par des considérations de divers genres. Tantôt il en appelle à la faiblesse de la nature humaine. « Qu'y a-t-il d'étonnant que ce qui est » réellement soit inaccessible à l'homme? L'esprit » qui habite en chacun de nous est inconnu ; qui » connaît l'essence de l'âme? Et puis, nous ne tien» drions pas pour insensés ceux qui disputent sur » l'essence de Dieu? Comment ceux qui ne savent » pas ce qu'est l'essence de leur âme, pourraient» ils connaître à fond l'âme de cet univers, c'est» à-dire, Dieu qui est cette âme même[3]? » Tantôt il invoque l'autorité de l'Écriture et cite les différents passages dans lesquels il est déclaré que Dieu

[1] *De Præm. et pænis*, § 6.
[2] Ἐγώ εἰμη ὁ ὤν, ἴσον τῷ, εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. *De nominum mutatione*, § 2.
[3] *Leg. alleg.*, I, § 29.

ne peut être vu de l'homme[1]. Parfois il s'appuie sur la philosophie grecque, principalement sur Platon, et il répète après lui qu'il est impossible de connaître le créateur et le père de l'univers, et que, si l'on parvenait à le connaître, il serait impossible de transmettre à d'autres cette connaissance[2].

Si l'essence divine est absolument incompréhensible à l'esprit humain, il n'est pas de nom sous lequel on puisse la désigner. Le nom est en effet la définition de l'être auquel il convient; si l'on ne peut définir l'être dont la nature est complétement cachée, on ne peut lui donner un nom. La conséquence est forcée. Philon revient très-souvent sur ce point[3], qui se lie d'ailleurs avec d'autres parties de son système.

La masse illettrée croyait aussi, comme le savant alexandrin, que la connaissance de Jéhovah est

[1] *Exode*, XXXIII, 18-23; XX, 18 et 19, III, 14, etc.

[2] *Timée*, p. 28. *Républ.*, liv. VI, p. 509. Tennemann, *System des platon. Phil.*, t. III, p. 126.

[3] *De somniis*, I, §§ 17 et 39. *De vita Mosis*, III, 25, où il commente dans le sens indiqué. *Exode*, III, 14. *Quod deter.*, § 44.

impossible à l'intelligence humaine; mais incapable de donner à cette idée un sens philosophique, elle ne la comprenait que sous la forme d'une superstition puérile. C'était une croyance générale en Israël que le nom de l'Éternel est un mystère et ne peut être prononcé. Cette croyance, qui s'est maintenue pendant des siècles, est d'une date fort ancienne, on la trouve déjà dans la version des Septante; elle remonte certainement plus haut.

Il y a dans le Lévitique (XXIV, 15 et 16) une loi très-précise et très-claire contre les blasphémateurs. « Tout homme, y est-il dit, qui aura maudit son Dieu portera la peine de son péché. » Quiconque aura blasphémé le nom de l'Éternel » sera puni de mort; il sera lapidé par tout le » peuple. Israélite ou étranger, qu'il meure, il a » blasphémé le nom de Dieu. » Tels est le sens littéral du texte hébreu, sens fort net et prêtant peu à un malentendu. Les Septante lui substituent une tout autre idée : « Quiconque maudira Dieu, » dit la version grecque, commettra un péché. » Celui qui prononcera le nom du Seigneur sera » puni de mort. Toute l'assemblée d'Israël le lapi- » dera; prosélyte ou indigène, qu'il soit mis à

» mort pour avoir prononcé le nom du Seigneur. »

Ainsi, dans la pensée du traducteur, c'est un crime aussi grand, plus grand même, de prononcer le nom de Jéhovah que de le blasphémer et le maudire[1]. Comment une idée si fausse, si bizarre, aurait-elle pu prendre la place de la prescription mosaïque, si le traducteur n'avait pas été égaré par l'opinion répandue partout autour de lui, parmi ses coreligionnaires, que le nom de Dieu est un profond mystère qui ne peut être dévoilé sans crime[2]?

Ce n'est pas cependant en Égypte qu'elle peut avoir pris naissance. Ce nom qu'il n'est pas permis de prononcer est un mot hébreu, propre au texte original et non à la version des Septante. La Palestine fut le lieu où elle se forma[3]; elle se répandit de là parmi les Juifs hellénistes. Née probable-

[1] Telle est la réflexion que Philon fait sur cette prescription qu'il croit l'œuvre de Moïse et qu'il n'oublie pas d'invoquer en faveur de la théorie de l'ineffabilité du nom de Dieu. *De vita Mos.*, III, § 25.

[2] Cette opinion se trouve également dans les fragments juifs des oracles sibyllins, liv. III, vers 18 et 19.

[3] Josèphe, *Antiq.*, II, 12, 4; *Talm. Sanh.*, ch. 2, fol. 90; Maïmonides, *Jad Chazaka*, ch. 14, § 10.

ment du respect qu'inspirait le nom vénéré de Jéhovah, elle ne tarda pas à se grossir d'idées superstitieuses, qui envahirent même les écoles et qui ont régné longtemps parmi les docteurs d'Israël. On sait que, dans le texte massoréthique, ce mot ne porte pas les points-voyelles qui lui conviendraient pour exprimer sa prononciation primitive, et qu'au lieu de lire Jéhovah, quand ce mot se rencontrait, les Juifs disaient Adonaï[1]. Les massorèthes ne firent que se conformer à une croyance enracinée parmi leurs coreligionnaires, et qu'ils partageaient eux-mêmes. Les samaritains professaient le mêmo respect superstitieux pour le nom de Jéhovah; ils le remplaçaient, en lisant, par le mot Schimah (שִׁימָא) le *nom*, le nom par excellence[2]. Ce procédé fut aussi usité chez les Juifs[3], et son emploi remonterait fort haut, s'il faut le voir déjà dans le premier livre des Chroniques (XIII, 6),

[1] Genesius, *Thesaurus*, 2e édit., p. 575 et 576.

[2] Genesius, *Thesaurus*, *loc. cit.*

[3] Il est assez commun dans la littérature juive du moyen âge. Ainsi, par exemple, un livre de Levi ben Gerschon sur les merveilles des œuvres de Dieu, porte indifféremment le titre de מלחמות השם (*Bella nominis*) et celui de מלחמות יי (*Bella Domini*).

ainsi que M. Zunz le suppose avec quelque vraisemblance[1].

III

Autour de ce nom sacré, ce nom des quatre lettres, comme le désignent les kabbalistes[2], s'amassèrent assez rapidement les croyances les plus étranges. La superstition est soumise aussi bien que la raison aux lois inflexibles de la logique, et une fois engagé dans le faux, l'esprit humain est obligé de le pousser jusqu'à ses dernières conséquences. C'est ce qui arriva ici.

La légende juive assure, sans s'inquiéter le moins du monde de la vérité historique, sans même prendre la peine de se mettre d'accord avec elle-même, que le nom de Jéhovah n'était prononcé

[1] *Die gottesdienstl. Vortræge der Juden*, p. 164, note f. Ce chapitre de l'ouvrage de M. Zunz a été traduit en français et imprimé dans la Bible de M. Cahen, t. XI.

[2] Buxtorf, *Lexicon chald. talm.*, col. 24-32.

qu'une seule fois par an : c'était quand le souverain sacrificateur entrait dans le lieu très-saint. Siméon le Juste fut le dernier grand prêtre qui accomplit cette redoutable cérémonie. Cette tradition a-t-elle un fond historique? Et peut-on en conclure que c'est depuis l'époque de ce personnage célèbre dans les annales juives, que le nom de Jéhovah devint l'objet de la superstition publique? On serait d'autant plus porté à le croire que le fait rapporté par cette tradition n'est certainement pas exact. Le nom de Jéhovah dut être prononcé dans le temple, tant que le temple fut debout, et c'est ce qu'on peut conclure d'une autre tradition qui prétend que, depuis la ruine de Jérusalem par les armes romaines, on ne prononça plus un nom qui ne pouvait être proféré que dans le lieu très-saint [1].

Ce fut une opinion accréditée de bonne heure, à ce qu'il paraît, parmi les Juifs, que celui qui connaissait la manière dont se prononce ce mot mystérieux et redouté, pouvait maîtriser à son gré les forces de la nature. Il est souvent question de cette

[1] Buxtorf, *ibid.*, col. 24-33.

puissance magique dans les écrits des rabbins[1]. On connaît les développements extravagants que prit plus tard cette croyance bizarre. Elle tient une des premières places dans les arts occultes. Elle était déjà très-accréditée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. On en trouve des traces dans les écrits de plusieurs Pères de l'Église. A quelle époque remonte cette superstition? Très-haut, s'il faut s'en rapporter aux traditions juives. On peut croire, en effet, que du moment que se répandit parmi les Juifs l'opinion que le nom de Jéhovah est un mot exceptionnel, trop pur pour les lèvres du commun des mortels, il se trouva des hommes disposés à exploiter la crédulité publique et qui, se décorant du titre imposant de *Baal schem* (בעל שם), les maîtres du nom divin, ou de toute autre dénomination semblable, se donnèrent pour des initiés à une science secrète et toute-puissante. Il est certain du moins que l'usage des amulettes et des talismans n'était pas inconnu des Juifs. S'ils le tenaient des Perses, comme on le suppose avec quelque vraisemblance, il remontait à une époque

[1] Buxtorf, *ibid.*, col. 24-36 et 24-37.

de beaucoup antérieure à l'ère chrétienne, et il est probable que des combinaisons des lettres du nom divin constituaient le principal ornement, comme aussi la vertu capitale de ces pierres gravées[1].

Serait-il téméraire de supposer que, tandis que les superstitions sur la puissance magique du nom de Jéhovah envahissaient la foule et servaient d'aliment à la crédulité populaire, elles prenaient dans l'esprit mystique de quelques docteurs d'Israël une forme philosophique et donnaient naissance à ces rêveries spéculatives dont la kabbale fut plus tard l'expression la plus parfaite? Nous savons du moins qu'il se passa un fait analogue chez les Juifs alexandrins. Un fond commun défraya les superstitions populaires et la théosophie de Philon. Il paraît impossible qu'il en ait été autrement dans la Palestine. Le Talmud fait mention de dissertations sur le Maassé Merkaba et sur le Maassé Béreschit [2]. Ces indications sont trop vagues, sans doute, pour qu'on puisse en conclure l'existence de livres sur cette matière. Mais on sait

[1] La Bible de Cahen, t. XI. Introd., p. 67.
[2] Zunz, *ibid.*, p. 164; *Bible de Cahen*, t. XI, p. 76 et 77.

d'autre part que les esséniens possédaient des écrits pleins de spéculations sur la genèse du monde[1]. Les termes mêmes dont se sert Philon, en parlant des spéculations esséniennes[2], indiquent clairement qu'elles portaient sur le même sujet que le Maassé Béreschit et le Maassé Merkaba. On accorderait même que les rêveries métaphysiques sur l'essence de Dieu et sur la production des choses, qui formèrent plus tard la kabbale, n'auraient pas été mises par écrit avant l'ère chrétienne, qu'il n'en resterait pas moins tout à fait vraisemblable que leurs premiers linéaments remontent à une époque bien antérieure. N'en est-il pas ainsi de la Mischna, dont les diverses parties, recueillies par Juda le Saint dans la seconde moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne, sont l'œuvre des docteurs de la loi des trois ou quatre siècles précédents? M. Zunz, qui n'accorde pas à la kabbale la haute antiquité que quelques autres savants

[1] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 9; Philon, *Quod omnis probus*, § 12.

[2] Les termes par lesquels Philon désigne les spéculations esséniennes (περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῖ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται), correspondent très-bien à מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית *Acte de la Genèse, histoire de la création.*

israélites, M. Franck entre autres, ont cru pouvoir lui assigner, reconnaît lui-même que deux siècles avant la naissance du christianisme, Jésus, fils de Sirach, faisait allusion à des spéculations mystiques de ce genre [1], quand il recommandait à ses lecteurs de ne pas rechercher avec trop de curiosité les choses cachées, inutiles à la bonne direction de la vie, et de s'attacher principalement aux révélations bibliques, qui sont déjà assez difficiles et au-dessus de l'intelligence du commun des hommes [2].

C'est un fait qu'avant l'ère chrétienne les savants juifs de la Palestine, de la Babylonie et d'Alexandrie s'occupèrent de l'interprétation mystique du premier chapitre de la Genèse. Les alexandrins paraissent avoir ignoré les mystères de la vision d'Ézéchiel [3] ; il n'y en a du moins pas de traces ni dans les fragments qui nous restent d'Aristobule, ni dans les écrits de Philon. Ce dernier ne cite pas même une seule fois le prophète Ézéchiel. Mais les docteurs de la Palestine et ceux

[1] M. Zunz, *ibid.*, p. 163. *Bible de Cahen*, t. XI, p. 75.
[2] *Ecclésiastique*, III, 21 et 22.
[3] *Ézéch.*, I, 4 et suiv.

de la Babylonie portèrent leurs méditations aussi bien sur le Maassé Merkaba que sur le Maassé Bereschit[1]. Ils ne laissèrent pas sortir, il est vrai, d'un petit cercle d'initiés leurs spéculations sur ces mystères. Ils étaient surtout très-réservés sur ce qui concerne la vision d'Ézéchiel. Il n'était permis à personne de la lire avant la trentième année révolue. On n'en confiait les explications verbales qu'à des disciples choisis, à un seul à la fois et jamais en présence de plusieurs. Il était interdit d'en parler devant la foule. Des profanations de ce genre passaient pour téméraires et exposaient à des dangers[2]. Ces spéculations, transmises sous le voile du mystère, ont laissé peu de traces dans le Talmud, dont la tendance pratique se préoccupait plus de la direction morale des âmes que de théories abstraites, étrangères et inutiles, comme le disait Jésus, fils de Sirach, à la vie réelle; mais elles devinrent le centre des doc-

[1] La vision d'Ézéchiel, *Maassé Merkaba*, est le thème des spéculations sur l'essence divine, et le premier chapitre de la Genèse, *Maassé Bereschit*, celui des spéculations sur la production du monde suprasensible et des choses visibles.

[2] Zunz, *ibid*, p. 163; *Bible de Cahen*, t. XI, p. 75 et 76; Franck, *la Kabbale*, p. 53-56.

trines de la secte dissidente des esséniens. Elles furent peut-être une des causes de sa formation. Il est vraisemblable, en effet, que les hommes d'un esprit mystique et porté aux spéculations abstraites, ne trouvant aucune satisfaction dans les écoles pharisiennes, où régnait une tendance pratique, se rapprochèrent les uns des autres pour s'entretenir des idées qui les intéressaient. Elles reçurent probablement au milieu d'eux de plus riches développements, et ils les transmirent à leur tour sous une forme plus complète à la kabbale et au gnosticisme[1].

Les spéculations esséniennes et celle des alexandrins sur le principe premier et sur la production des choses, les superstitions populaires sur le nom ineffable de Dieu, le soin des paraphrastes chaldaïques et des Septante pour dissimuler les théophanies et les anthropomorphismes du texte hébreu, voilà des indices irrécusables d'une tendance théologique bien prononcée, dans les deux ou trois siècles antérieurs à l'ère chrétienne, dans toutes les branches de la famille d'Israël. Ces rapports

[1] *Revue germanique*, septembre 1858, p. 467 et 468.

familiers entre Jéhovah et les patriarches, dont les récits remplissent la Genèse, sont regardés maintenant comme peu dignes de la majesté divine. Le brillant tableau que trace Ésaïe, du Seigneur assis sur un trône élevé, remplissant le temple des pans de sa robe et entouré de séraphins qui célèbrent sa gloire[1], ne semble pas même donner aux esprits de cette époque une idée vraie et convenable de la divinité. Qu'on s'en rende compte ou non, le Dieu que l'on conçoit est un Dieu abstrait. On se le représente d'autant plus pur qu'il est plus différent du monde et de la nature humaine, qu'il est moins en contact avec leurs misères, qu'il est relégué plus loin des choses créées. Telle est la pensée secrète ou avouée qui inspire aussi bien les spéculations des savants que les superstitions populaires.

Est-ce à dire qu'un abîme infranchissable ait été creusé entre Dieu et le monde? Un peuple dont l'existence tout entière reposait sur la foi en une révélation ne pouvait le croire, sans se renier lui-même. Par respect pour la sainteté de Dieu, il l'a éloigné des choses sensibles; mais il a cru

[1] *Esaïe*, VI, 1-5; comp. 2 *Rois*, XXII, 19.

par là élever son trône et non l'en faire descendre. Dieu règne toujours sur tout ce qui existe ; mais il gouverne l'ensemble des choses par le ministère d'êtres intermédiaires auxquels il en a confié et la création et la direction. Ainsi les idées plus spiritualistes qui se formèrent à cette époque sur la nature divine, appelèrent comme leur conséquence nécessaire la théorie des êtres intermédiaires, théorie qui se produit inévitablement chaque fois que, pour une cause ou pour une autre, on ne croit pas pouvoir laisser en communication immédiate Dieu et le monde.

CHAPITRE II

De la doctrine du verbe.

I

Dieu, trop pur pour être en contact avec les choses créées, a tout produit et gouverne tout par le ministère des puissances célestes, qu'il a appelées à l'existence dans ce but : telle est la conséquence à laquelle conduisaient, ainsi que nous venons de l'établir dans le chapitre précédent, les idées élaborées peu à peu, depuis la captivité, au sein de la famille d'Israël tout entière, sur la nature divine. La première de ces puissances divines, celle qui les résume toutes, pour ainsi dire, en elle, est le Verbe de Dieu.

C'est une opinion généralement répandue que la doctrine du Verbe ne fut particulière qu'au judaïsme alexandrin. Rien de plus faux. La doctrine du Verbe est commune à toutes les fractions

du judaïsme; elle se rencontre aussi bien dans les écrits d'origine palestinienne que dans les écrits composés à Alexandrie. Elle est exposée, il est vrai, sous des formes très-différentes dans les deux classes d'ouvrages; Philon cherche à lui donner une couleur philosophique qu'elle n'a pas, qu'elle ne pouvait pas avoir dans les paraphrases chaldaïques; mais sous ces différences qui tiennent soit au caractère des écrivains, soit surtout à la nature de leurs écrits, elle est au fond la même dans les uns et dans les autres. C'est ce que nous allons d'abord essayer de mettre hors de contestation.

Pour Philon, aussi bien d'ailleurs que pour l'auteur de la *Sagesse de Salomon*[1], le Logos est un être intermédiaire entre Dieu et le monde[2]. Désigné par le philosophe alexandrin sous les noms significatifs de Dieu second[3], de fils aîné de Dieu[4], de

[1] *Sapience*, IX, 1 et 2; XVI, 12. Les fonctions attribuées dans ces passages au Logos sont données, dans une plus grand nombre d'autres, à la Σοφια, VII, 12; VIII, 6; IX, 2; XI et suiv., etc.

[2] *Quod deterius potiori insid.*, § 16. Comparez *Leg. alleg.*, § 19. *De sacrificio Abel*, § 18.

[3] Δεύτερος θεὸς, *Philonis Opera*, t. VI, p. 175; Eusèbe, *Prép. évang.*, lib. VII, cap. 13.

[4] Πρεσβύτερος υἱος θεοῦ, πρεσβύτατος υἱος θεοῦ. *De Migrat.*

premier-né de Dieu[1], d'image de Dieu[2], de Dieu des choses imparfaites[3], il remplit les quatre fonctions suivantes :

1° Il est le créateur ou, du moins, l'ordonnateur du monde. « Par le Logos, le premier-né des choses qui ont pris naissance, Dieu façonne le monde, en se servant de cet instrument pour la structure irréprochable des choses produites[4]. »

2° Il est le directeur du monde. « Le Verbe de Celui qui est le lien de toutes les choses, en tient unies les diverses parties ; il les relie et les empêche de se dissoudre et de se séparer[5]. » On doit le regarder comme la Providence qui, tout en gouvernant l'ensemble, prend soin des moindres détails. C'est lui qui soutient les hommes de bien ; c'est lui qui

Abrah., § 1. *Quod Deus immut.*, § 6. *De confus. ling.*, § 14 et 28. *De Profugis*, § 20.

[1] Πρωτόγονος υἱὸς θεοῦ, *De somniis*, I, § 37. *De agricult.*, § 12.

[2] Εἰκὼν θεοῦ, *De mundi opificio*, § 8 ; *De Confus. ling.*, § 20 ; *De Monarchia*, § 5.

[3] *Leg. alleg.*, III, § 73.

[4] *Leg. alleg.*, I, § 8 et 9 ; *Leg. alleg.*, III, § 31, *De Cherub.*, § 35. *De Monarchia*, § 5.

[5] *De posteritate Caini*, § 32 ; *Quod Deus immut.*, § 36 ; *De somniis*, I, § 33.

punit les méchants. Il est, dit encore Philon, ce que la foule des hommes ignorants appelle le hasard[1].

3° Il est le révélateur des choses divines. « Le Verbe divin descend comme d'une source, semblable au fleuve de la sagesse, pour arroser et abreuver les âmes qui aiment les productions célestes[2]. C'est par son Verbe que Dieu donne aux enfants de la terre la connaissance de ce qui est[3]. »

4° Enfin, il est l'intercesseur, ἱκέτης, des hommes auprès de Dieu[4]; sous ce rapport, il est le véritable grand-prêtre[5], et on peut l'appeler la consolateur, παράκλητος[6].

On retrouve cette doctrine, au moins dans ses premiers linéaments, dans la Sagesse de Jésus, fils de Sirach[7]; mais c'est surtout dans le Targum du Pentateuque d'Onkelos et dans celui des Prophètes

[1] *Quod Deus immut.*, § 36.
[2] *De posteritate Caini*, § 37.
[3] *De Cherubini*, § 9.
[4] *Quis rerum divin. heres*, § 42.
[5] *De somniis*, I, § 37.
[6] *De vita Mosis*, III, § 14.
[7] *Ecclésiastique*, I, 1, 5; IV, 11-19; XXIV, 3-12, 30-32.

de Jonathan[1], qu'elle se montre dans les mêmes traits que dans les écrits de Philon. Désigné par le nom de מֵימְרָא דַיְיָ (la parole de Dieu), expression chaldaïque exactement correspondante à l'expression grecque λόγος τοῦ θεοῦ, cet être intermédiaire entre Dieu et le monde remplit, d'après ces Targums, les mêmes fonctions que le Logos des alexandrins. C'est lui qui a créé et mis en ordre le monde[2]; c'est lui qui le maintient dans sa constante harmonie[3]; lui encore qui règne sur le peuple juif et intercède pour lui auprès de Dieu[4]; lui enfin qui intervient, à la place de Dieu, dans les théophanies racontées dans le Pentateuque[5].

La doctrine du Verbe est donc commune aux deux grandes branches du judaïsme. Sauf les développements philosophiques que lui donne Philon et que la nature des Targums ne comportait pas,

[1] Nous ne tenons compte ici que de ces deux targums, parce qu'ils sont les seuls antérieurs à l'ère chrétienne.

[2] Targ. Onkel., *Gen.* I, 27; III, 22; *Deut.* XXXIII, 27. Targ. Jonath., *Esaie* XLV, 12; XLVIII, 13; *Jérém.* XXVII, 5.

[3] Targ. Jonath., *Esaie* XXXVIII, 7; XL, 15.

[4] *Gen.* XXXI, 5; *Deut.*, I, 32 et 33; XXVI, 17 et 18.

[5] *Gen.* XX, 3; Exode XXV, 22; et *Nomb.* XXIII; *Deut.*, IV, 14, etc.

c'est dans les écrits du philosophe alexandrin et dans les paraphrases chaldaïques la même idée d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, et c'est non-seulement la même idée, mais c'est encore la même idée représentée par une terminologie entièrement correspondante dans les deux langues. Si l'on veut nous permettre une expression empruntée à un ordre de choses tout à fait moderne, nous résumerons cette théorie en disant que le Logos est le ministre de Dieu, qui règne et ne gouverne pas.

Pour prévenir tout malentendu, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer ici que la notion du Logos est différente dans la doctrine chrétienne et qu'elle renferme quelques éléments de plus. Le Verbe chrétien est bien, comme le Verbe juif, le créateur du monde [1], et son conservateur [2], le révélateur de la vérité divine [3], le véritable souverain sacrificateur [4], le consolateur [5] et l'interces-

[1] *Jean*, I, 3; *Ephés.*, III, 9; *Coloss.* I, 15, 17; III, 10; *Rom.*; XI, 36; *Hébr.*; I, 2; II, 10; XI, 3.

[2] *Coloss.*, II, 17; *Hebr.*; I, 3; *Apocal.*, IV, 11.

[3] *Luc*, X, 22; *Jean*; VIII, 28, 38 40; XIV, 24; *Rom.* I, 17.

[4] *Hébr.* II, 18; IV, 14, 25; V, 5; VI, 20; VII, 3, 20, 23.

[5] *Luc*, II, 25; 1 *Jean*, II, 1.

seur des hommes auprès de Dieu [1]; mais il est de plus le Messie, le Messie souffrant aussi bien que le Messie triomphant [2]; et, pour remplir la tâche du Messie, il a pris un corps mortel [3]; il est devenu homme, semblable en tout aux autres hommes, excepté dans le péché [4]; enfin, il n'est pas seulement une puissance divine, la première des puissances divines, il est Dieu lui-même manifesté en chair [5]. La messianité, l'incarnation et la divinité, dans le sens le plus élevé du mot, sont complétement étrangères au Logos juif. Le Verbe et le Messie ne sont jamais identifiés ni dans les apocryphes de l'Ancien Testament, ni dans les paraphrases chaldaïques, ni dans Philon [6]. Celui-ci le désigne bien sous le nom de Dieu second [7], mais

[1] *Rom.*, VIII, 34; 4 *Tim.*, II, 5; *Hébr.*, VII, 25; VIII, 6; IX, 15; XII, 24.

[2] *Hébr.*, II, 8. 17; IV, 16; VII, 25; IX, 14; XII, 22 et 23.

[3] *Luc*, XXIV, 26; *Actes*, XXVI, 23; 1 *Pierre*, IV, 1.

[4] *Rom.*, VIII, 3; *Hébr.*, II, 17; IV, 15; V, 5; VII, 26; IX, 7-12.

[5] *Jean*, I, 1; 1 *Tim.*, III, 16.

[6] M. Dæhne (*Gesch. Darstelt der jüd.-alex. Religionsphil.*, t. I[er], p. 437), croit que Philon voyait dans le Logos le Messie attendu par ses coreligionnaires. Cette opinion aurait eu besoin de preuves, et M. Dæhne n'en donne pas.

[7] Ἑτέρος θεός, *Philonis fragmenta* dans *Opera*, édit. de

jamais sous celui de Dieu. Enfin, l'idée de l'incarnation d'une puissance divine et, à plus forte raison de Dieu, est opposée à l'esprit juif, qui n'eut pas de plus grande préoccupation que de faire disparaître par des explications arbitraires les théophanies du Pentateuque.

Toutes les fonctions attribuées au Logos juif s'accordent à nous faire voir en lui la plus haute des puissances divines, intermédiaire entre Dieu et le monde. Il n'y a rien de plus ni rien de moins dans la conception que les Juifs s'en faisaient, et tout ce que nous avons ici à rechercher, c'est d'abord à quelle source ils ont puisé la notion d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, et ensuite pour quelle raison ils l'ont désigné sous le nom de Verbe. Il s'agit, en effet, d'expliquer à la fois la doctrine et la terminologie sous laquelle elle est exprimée; car il n'y a pas un accord nécessaire et forcé entre l'une et l'autre, et la preuve, c'est que, avant que la doctrine fût tout à fait arrêtée, on représenta cet être intermédiaire encore mal déter-

Leipzig, t. VI, p. 175, et dans *Euseb.*, *Prep. evang.*, lib. VII, cap. 13.

miné sous les noms de la Sagesse, σοφία[1], d'Esprit Saint, πνεῦμα ἅγιον[2], etc.

Il se présente ici une question préjudicielle dont la solution ne sera pas inutile à la discussion à laquelle nous allons nous livrer. Cette doctrine, la même, quant au fond, chez les Juifs de la Palestine et chez ceux d'Alexandrie, formulée par les uns et par les autres d'une manière tout à fait semblable, ne s'est pas formée, sans doute, à la fois et indépendamment, dans l'Égypte et dans la Palestine. Née dans l'une de ces deux contrées, elle passa ensuite dans l'autre. Dans laquelle des deux a-t-elle pris naissance?

On gagnerait peu de chose à comparer les dates des premiers écrits qui en font mention, à supposer même qu'on pût fixer ces dates d'une manière précise. D'ailleurs, dans les deux écrits auxquels nous pourrions en appeler, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, et la *Sagesse de Salomon*, cette doctrine n'est pas encore arrêtée; elle y est seulement en

[1] Dans l'*Ecclésiastique*, la *Sagesse de Salomon* et les fragments qui existent encore d'Aristobule.

[2] *Sagesse de Salomon*, I, 7; VII, 7; IX, 17; XII, 1 *Ecclésiastique*, XLVIII, 12; *Judith*, XVI, 14.

voie de formation ; et, à l'époque où elle se montre à nous bien formulée, dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan et dans les traités de Philon, il y avait longtemps qu'elle devait être répandue dans les écoles juives. Nous sommes donc obligés de recourir à un autre ordre de considérations.

C'est un fait incontestable que les Juifs de la Palestine n'avaient pas avec leurs coreligionnaires d'Alexandrie les mêmes relations qu'avec ceux de la Babylonie. Parmi les hommes célèbres qui enseignèrent à Jérusalem et dont les noms sont cités dans les traditions juives, il en est plusieurs qui étaient nés sur les bords de l'Euphrate ; il n'est jamais fait mention d'un docteur venu d'Alexandrie pour enseigner dans la ville sainte. Il y a plus, le Talmud ne comprend pas l'Égypte au nombre des pays dans lesquels florissait le judaïsme[1], et, ce qui peut paraître plus singulier, c'est que cette opinion semble avoir été partagée par les Juifs alexandrins eux-mêmes, qui se considéraient comme des exilés, même encore quand ils ne nourrissaient plus aucun désir de rentrer dans la mère-

[1] Ligthfoot, *Opera*, t. III, p. 929 et suiv.

patrie[1]. On sait du moins que, pour Philon, cette expression des livres saints : « descendre en Égypte, » signifie : déchoir d'un état spirituel à un état sensuel[2].

Il est digne de remarque que les écrivains alexandrins, le Pseudo-Aristée, Aristobule, Philon, dont les ouvrages étaient si familiers aux Pères de l'Église, sont restés inconnus pendant des siècles à leurs coreligionnaires[3]. Nous ne croyons pas que le Talmud fasse mention d'eux une seule fois[4]. On ne saurait s'en étonner ; les savants juifs d'Alexandrie écrivaient, non pour les Juifs en général, mais en vue des Grecs, auprès desquels ils voulaient faire l'apologie de leur religion. Tous leurs ouvrages, même ceux de Philon, ont ce

[1] Biet, *Essai histor. et crit. sur l'école juive d'Alexandrie*, p. 227.

[2] *De migratione Abrahami*, § 6. *De Abrahamo*, § 21. *De Josepho*, § 26, etc.

[3] Il faut en dire autant des écrits de Josèphe. Ce fait est une nouvelle preuve du peu de cas que les docteurs juifs faisaient de la littérature grecque.

[4] Rossi, dans son *Dizionario storico degli autori ebrei*, t. 1er, p. 118, dit que Philon est connu des Juifs sous le nom de Jedidia; mais il aurait dû ajouter qu'il parle ici des Juifs modernes et nullement des auteurs du Talmud et des autres anciens ouvrages.

caractère. Les Juifs alexandrins formaient comme un petit monde isolé, qui pouvait bien subir quelque action de la mère-patrie, mais qui ne sentait nul besoin d'agir sur elle [1].

Les faits que nous venons de rappeler rendent peu probable l'origine alexandrine de la doctrine du Verbe. Ils nous invitent au contraire à chercher sa formation dans la Palestine[2]. Dans tous les cas, nous pouvons, pour le moment, regarder ce point comme bien établi, qu'en général le mouvement des idées juives ne s'est pas accompli d'Alexandrie à Jérusalem, mais plutôt de Jérusalem à Alexandrie. Aussi toute hypothèse qui ferait naître la doctrine du Verbe à Alexandrie, sans expliquer ensuite d'une manière plausible comment elle passa de là dans la Palestine, devrait

[1] E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. 1er, p. 225.

[2] Gfrœrer prétend que la doctrine du Verbe est passée de l'Égypte, où elle est née, aux Juifs de la Palestine (*Das Jahrhundert des Heils*, t. 1er, p. 311); il reproduit la même assertion dans son ouvrage sur Philon. Dæhne partage cette opinion. Les preuves sur lesquelles il l'appuie nous ont paru manquer de fondement; nous chercherons à prouver plus loin l'opinion contraire.

nous être suspecte et n'aurait en réalité résolu que la moitié de la question.

Après ces remarques préliminaires, il s'agit de rechercher sous quelle influence et par quel concours de circonstances la doctrine du Verbe a pris naissance.

II

C'est une opinion généralement reçue que cette doctrine doit son origine à l'influence de la philosophie platonicienne et à celle de la religion zoroastrienne [1]. Ceux mêmes qui admettent que ses premiers germes sont dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, accordent que leur développement s'est opéré sous cette double action [2]. Cette opinion nous paraît manquer de précision ; elle ne s'appuie d'ailleurs, nous le prouverons, que sur des

[1] De Wette, *Biblische Dogmatik*, p. 157; Cœlln, *Biblische Theologie*, t. 1er, p. 93, 408 et 409.

[2] Lücke, *Comment über das Evang. des Johannes*, 2e édit., t. 1er, p. 211-228.

raisons insuffisantes. En définitive, toute la preuve qui lui sert de fondement se réduit à ceci : il y a dans le mazdéisme une doctrine du Verbe (*honover*), et dans le platonisme le Logos joue un grand rôle ; les Juifs ont eu des relations avec les mazdéens dans la Babylonie et avec les philosophes grecs à Alexandrie ; c'est depuis cette époque qu'ils ont admis la doctrine du Verbe ; donc ils l'ont empruntée au mazdéisme et à Platon.

Pour que ce raisonnement eût quelque valeur, il faudrait d'abord comparer avec soin la doctrine juive avec celle des mazdéens et avec celle de Platon, qu'on lui donne pour antécédents, et montrer qu'il y a entre elles une ressemblance suffisante pour que la première ait pu dériver des deux dernières. Il faudrait ensuite, dans le cas que cette ressemblance fût réelle, indiquer de quelle manière s'exercèrent les influences supposées, et légitimer la filiation par des faits ou du moins par des conjectures historiques probables. On ne fait ni l'un ni l'autre ; on se contente de rapports généraux, vagues, mal définis, et on conclut d'analogies, qui ne consistent guère que dans des mots, à la réalité historique d'un emprunt.

Il y a bien d'autres difficultés. Nous en relevons une seule. Qu'entend-on par cette double action du mazdéisme et du platonisme, de deux éléments si différents en soi et partis l'un de l'Orient et l'autre de l'Occident, pour venir, dans la Judée ou dans l'Égypte, produire par leur union une doctrine qui n'a avec eux qu'une ressemblance éloignée? Alexandrie fut, il est vrai, le lieu de rendez-vous des opinions et des doctrines les plus diverses. Mais, quand on accorderait que le mazdéisme a été connu des alexandrins aussi bien que le platonisme, ce qu'il ne serait pas facile d'établir, il resterait encore à faire voir comment la doctrine du Verbe, née à Alexandrie, prit droit de cité parmi les Juifs de la Palestine. Si, pour couper court à cette difficulté, on suppose que la doctrine du Verbe s'est formée en Palestine sous l'influence du mazdéisme et à Alexandrie sous celle du platonisme, on se trouve en présence d'un fait bien autrement difficile à expliquer, d'un fait unique dans l'histoire et des plus étonnants. N'est-il pas bien étrange qu'à la même époque, dans deux lieux différents, une même idée ait été produite par deux éléments d'une origine si diverse? Et la surprise augmente quand on

voit que ces deux éléments au fond peu analogues, ont donné naissance, non pas seulement à une même idée, mais encore à une idée exprimée avec la même terminologie.

Mais laissons de côté ces considérations générales; décomposons l'hypothèse par laquelle on veut expliquer l'origine de la doctrine juive du Verbe par le mazdéisme et par le platonisme, et examinons à part chacun de ces deux éléments. Cet examen nous conduira à chercher ailleurs que dans la religion de Zoroastre ou dans la philosophie de Platon les véritables antécédents de cette doctrine.

1° Le mazdéisme a-t-il exercé une influence sur la formation de l'idée juive du Verbe? Cette question ne peut être résolue qu'autant qu'il sera établi qu'il y a dans le mazdéisme une doctrine analogue à celle du Verbe. Si l'on pouvait s'en rapporter à la traduction du Zend-Avesta d'Anquetil-Duperron [1], il n'y aurait pas le moindre doute; il y est parlé

[1] Les orientalistes s'accordent à reconnaître qu'Anquetil-Duperron ne possédait pas à un degré suffisant les langues qui lui étaient nécessaires pour traduire les documents qu'il avait apportés de l'Orient.

du *honover* (la parole) comme d'un être qui remplit à peu près les mêmes fonctions que le Verbe des Juifs[1]. Malheureusement, cette traduction ne paraît pas mériter une entière confiance, et celle de M. Spiegel, qui lui est préférable, et qui s'étend déjà sur les trois livres composant l'Avesta, ne donne pas la même idée du Verbe mazdéen. Le passage le plus explicite sur la parole d'Ormuzd se trouve dans le *Vendidad.* Nous le transcrivons en entier. Il est probablement peu connu de nos lecteurs, et il n'est pas inutile de le mettre sous leurs yeux. Il est pris du Fargard XIX, v. 42-57.

« 42. Alors Ahura-Mazda répondit : Célèbre, ô Zarathustra, la bonne loi mazdéenne;

43. Célèbre, ô Zarathustra, ces amschaspentas qui règnent sur la terre formée de sept keshvars;

44. Célèbre, ô Zarathustra, le firmament qui

[1] Kleuker, *Zend-Avesta*, t. Ier, p. 107-110. Voyez son traité : *Kurze Darstell, des Lehrbegriffs der alten Perser,* en tête de sa traduction, t. Ier, p. 36 et suiv. — Rhode, *Die heilige Sage der alten Baktrer, Meder und Perser,* p. 355 et suiv. — Bohlen, *Das alte Indien,* t. Ier, p. 159, 212. — Stuhr, *Die Religionssysteme der Heiden-Völker,* t. Ier, p. 370 et 371.

s'est produit lui-même, le temps infini, l'air qui agit en haut;

45. Célèbre, ô Zarasthustra, le vent, le rapide vent, créé par Ahura-Mazda, Spenta-Armaiti, la charmante fille d'Ahura-Mazda;

46. Célèbre, ô Zarathustra, mon fravashis (ferver) d'Ahura-Mazda;

47. Le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus fort, le plus intelligent, le mieux fait, le plus élevé en sainteté;

48. Dont la parole sainte est l'âme;

49. Célèbre par toi-même, ô Zarathustra, cette création d'Ahura-Mazda.

50. Zarathustra donna pour réponse :

51. Je célèbre Ahura-Mazda, le créateur de la création pure;

52. Je célèbre Mithra, qui possède un vaste domaine, le vainqueur, le plus brillant des vainqueurs, le plus victorieux des vainqueurs;

53. Je célèbre Çraosha, le saint, à la forte et belle taille, qui tient une arme à la main contre la tête des Daévas;

54. Je célèbre la parole sainte, la très-brillante;

55. Je célèbre le ciel, qui s'est produit lui-même; le temps infini, l'air qui agit là-haut.

56. Je célèbre le vent, le rapide vent qu'a créé Ahura-Mazda, et Spenta-Armaiti, la charmante fille d'Ahura-Mazda ;

57. Je célèbre la bonne loi mazdéenne, la loi de Zarathustra contre les Daévas. »

Il est évident que la parole sainte des versets 48 et 54 est autre chose que la bonne loi mazdéenne des versets 42 et 57 ; ce n'est donc pas une expression figurée pour représenter cette loi mazdéenne. Elle est appelée, au verset 48, l'âme du ferver d'Ormuzd; on peut en conclure que, dans ce système, elle avait une certaine existence par elle-même, et qu'elle était regardée en quelque sorte comme un être. Mais séparée d'Ormuzd, dans la première partie de ces litanies, par un terme, le ferver de ce principe du bien, et, dans la seconde partie, par deux termes, Mithra et Çraosha, elle n'est, ni au verset 48, ni au verset 54, la première manifestation d'Ormuzd ; et cela suffit déjà pour la distinguer du Verbe juif. Ce n'est pas tout : la création ni aucune des autres fonctions qui lui appartiennent dans le système juif, ne lui sont attribuées ici, pas

plus d'ailleurs qu'à Mithra, qu'à Çraosha et qu'au ferver du bon principe. Le véritable créateur de tout ce qui est bon est Ormuzd lui-même, comme le père de tout ce qui est mal est Ahriman. Ajoutons enfin qu'au jugement de M. Spiegel, tout ce passage est probablement une interpolation[1]. En l'absence de tout autre enseignement analogue dans le *Vendidad*, ce passage suspect, renfermât-il quelque idée voisine de la doctrine juive du Verbe, ne saurait avoir une valeur décisive.

Voudrait-on insister sur ce fait que du moins le même terme est dans les deux théologies ? A quoi bon, puisque ce terme ne présente pas dans l'une la même idée que dans l'autre, et que les Juifs n'avaient pas besoin d'emprunter aux mazdéens une locution qui, ainsi que nous le ferons voir plus loin, leur était donnée par leurs propres livres saints ?

Une étude plus approfondie des documents religieux de la religion mazdéenne donnera-t-elle raison à Anquetil-Duperron et à tous ceux qui l'ont pris pour guide ? Il serait peut-être téméraire de

[1] *Vendidad übers.*, von Spiegel, t. 1er, p. 242.

se prononcer dans un sens ou dans un autre, quoique nous penchions fortement pour la négative. Mais à quelque résultat que doive arriver sur ce point la philologie orientale, il est certain que, pour le moment et dans l'état actuel des connaissances. il est impossible de trouver dans la religion mazdéenne des antécédents positifs et directs de la doctrine juive du Verbe.

2° Est-on plus fondé à faire dériver cette doctrine de quelque théorie platonicienne analogue? C'est ce que nous allons examiner. Et d'abord écartons une erreur souvent répétée et née d'un malentendu : on a voulu conclure du Logos de Platon au Logos de Philon. Une connaissance, même légère, des écrits du philosophe grec suffit pour montrer qu'il n'y a rien de commun entre les notions que représente ce mot dans l'un et dans l'autre. Dans le langage platonicien, le Logos ne désigne ni l'ordonnateur, ni le conservateur du monde, ni à plus forte raison le révélateur des vérités divines, dans le sens propre du mot, et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu ; partout et toujours il est la raison en général. Tel est le sens qu'il a dans Platon et dans toute son école ; même

encore dans Plutarque il n'en a point d'autre [1]. Il en est de même pour les stoïciens qui se servent aussi de cette expression. Les qualificatifs qu'ils lui joignent ne laissent aucun doute sur le sens qu'ils lui donnent : c'est ainsi qu'ils désignent la droite raison par ὀρθὸς λόγος, le sens commun par κοινὸς λόγος, les lois qui régissent le monde par λόγοι σπερματικοί. Il n'y a rien dans tout cela qui rappelle le Logos de Philon.

Les partisans de l'origine platonicienne de la doctrine juive du Verbe ont coutume d'en appeler à un passage de l'Épinomis [2] et à la phrase qui termine la sixième des lettres attribuées à Platon [3]. Ces deux citations ne sont pas sérieuses. En détachant du contexte le passage de l'Épinomis, on lui donne un sens qu'il n'a pas. Dès qu'on le rapproche de ce qui le précède et de ce qui le suit, on s'aperçoit que le mot *logos* est pris ici dans l'ac-

[1] *De Is. et Osir.*, § 68.

[2] *Platonis opera, Comm. M. Ficini,* Lugduni, 1590, p. 702, c., et *Œuvres de Platon*, trad. par V. Cousin, t. XIII, p. 21.

[3] *Platonis opera*, même édit., p. 711, et trad. de M. Cousin, t. XIII, p. 74.

ception qu'il a dans toute l'école platonicienne et qu'il signifie la raison en général. Quant au passage de la sixième lettre, comment peut-on le faire intervenir dans la discussion qui nous occupe, quand il est démontré que cette sixième lettre est postérieure à l'ère chrétienne [1] ?

S'il n'y a aucune analogie entre le Logos de Platon et celui du philosophe juif, il est cependant incontestable que le philosophe grec admet, aussi bien que les alexandrins et que les paraphrastes chaldaïques, un être intermédiaire entre Dieu et le monde; mais cet être intermédiaire est fort différent de celui des Juifs. C'est dans le *Timée* que cette théorie est exposée. En voici les traits essentiels. Avant la production des êtres contingents et périssables qui devaient peupler notre terre, Dieu commença par former le monde, qu'il anima en plaçant en lui une âme faite de trois essences, l'une indivisible, appartenant au divin, une autre divisible, provenant de la matière désordonnée, et une troisième tirée de la fusion des deux précé-

1 Voyez sur cette lettre la remarque de M. Cousin dans sa traduction de Platon, t. XIII, p. 229.

dentes [1]. Le monde, vivant et animé, constitue l'ensemble des corps célestes, des astres qui suivent une marche régulière, famille céleste de dieux visibles et contingents [2], de dieux fils de dieux [3], auxquels la volonté du Dieu suprême assure l'immortalité [4]. C'est ce monde, un et régi par une âme unique, quoique formant diverses parties (les astres), qui fut chargé par Dieu, son auteur et son père, du soin de produire les êtres périssables et la partie mortelle de l'homme [5], en imitant l'action par laquelle la puissance divine souveraine l'avait produit lui-même [6].

Tel est l'être intermédiaire de Platon.

Avant de rechercher s'il a été le modèle sur lequel a été formé celui des Juifs, il faut reconnaître que la doctrine juive du Verbe dut en grande partie sa naissance à un besoin assez analogue à celui qui conduisit Platon à cette théorie. Il s'agissait, pour

[1] *Études sur le Timée de Platon*, par M. Martin, t. 1er, p. 96, et la note XXII.

[2] θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί. *Ibid.*, t. 1er, p. 110.

[3] θεοὶ θεῶν. *Ibid.*, p. 110.

[4] *Ibid.*, t. 1er, p. 112.

[5] *Ibid.*, t. 1er, p. 112.

[6] *Ibid.*, t. 1er, p. 112.

le philosophe grec, d'expliquer comment des êtres périssables dérivaient de l'Être éternel : des créatures faibles, sujettes au mal et à l'erreur, de celui qui est parfaitement sage, souverainement bon, possédant une puissance infinie ; des choses imparfaites, rebelles sous plusieurs rapports à une règle fixe, d'un père qui est la perfection même et le représentant de l'ordre et de l'harmonie [1]. Il crut résoudre la question par la supposition d'un être intermédiaire, espèce de médiateur plastique, participant à la fois, et dans une certaine mesure, de la nature divine et de la nature chaotique de la matière ; cause du bien et de l'ordre, en tant que tenant au divin ; mais cause imparfaite, en tant que tenant à la matière désordonnée. Le mal, l'erreur et le désordre s'arrêtaient à cet être qui n'avait pu donner à son œuvre une perfection qu'il n'avait pas lui-même ; ils ne remontaient pas jusqu'à Dieu, qui n'était plus du moins la cause directe et

[1] *Études sur le Timée*, t. Ier, p. 112. Dans le discours que Platon fait adresser par Dieu aux dieux créés, il lui fait dire : « Si moi-même je donnais à ces êtres la naissance et la vie, ils seraient égaux aux dieux. » Pour qu'ils ne fussent pas parfaits, ils devaient donc être produits par un autre que par Dieu.

immédiate de la défectuosité des choses et des êtres périssables. Cette singulière théorie d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde contingent était tout simplement un essai de théodicée. Si les Juifs ne furent pas déterminés, dans la formation de la doctrine du Verbe, par les motifs philosophiques de Platon, ils voulurent, du moins dans un certain sens, sauver la majesté divine qui leur semblait compromise, dans les nombreuses théophanies de leurs livres sacrés, par un contact trop intime avec les choses créées, et ils ne trouvèrent pas de meilleur expédient que de supposer que ce n'est pas le Dieu en soi, le Dieu immuable et souverainement parfait, mais une de ses manifestations, qui descendait auprès des hommes pour les instruire, les diriger ou les punir. C'est encore ici une espèce de théodicée, assez confuse toutefois ; et, sous ce rapport, nous accordons volontiers qu'il y a entre la théorie platonicienne de l'âme du monde et la théorie juive du Verbe ces deux points communs, d'abord de résoudre une difficulté analogue, et ensuite de la résoudre par la supposition d'un être intermédiaire.

Mais, cette concession faite, il est impossible de

ne pas reconnaître que l'être intermédiaire de la théologie juive diffère complétement de celui de Platon. L'âme du monde, si laborieusement enfantée, n'est après tout qu'un être contingent, elle n'est par elle-même ni immortelle, ni indissoluble; et si Dieu lui promet qu'elle ne subira pas la mort, c'est uniquement parce qu'il l'a ainsi décidé et que sa volonté est pour elle un lien plus fort et plus puissant que ceux qui, au moment de sa formation, ont uni ses parties ensemble [1]. Le Verbe juif, au contraire, est une vertu divine, dérivant tout entière de Dieu, tenant seulement à sa nature et ne se distinguant de lui que comme la pensée et l'action sont distinctes de l'être qui pense et qui agit.

L'âme du monde de Platon et le Verbe des Juifs ne diffèrent pas seulement dans leur nature; ils diffèrent encore dans les fonctions qui leur sont attribuées. Tandis que, d'après le philosophe grec, l'assemblée des dieux visibles et contingents n'est chargée que de la production des êtres et des choses périssables, le Verbe divin crée, selon les Juifs, tous les êtres et toutes les choses sans excep-

[1] *Études sur le Timée*, t. Ier, p. 112.

tion. Les docteurs de Jérusalem ne connaissent pas la distinction que Platon établit entre les êtres dont la vie est régulière, et qui par là imitent le mieux la divinité, et les êtres et les choses soumis encore en partie au désordre, triste héritage de la matière de laquelle ils sont formés.

Dira-t-on que la théorie platonicienne a revêtu une nouvelle forme en passant dans l'esprit juif, si différent de l'esprit grec; qu'en cessant d'être une théorie métaphysique pour prendre place dans des croyances religieuses, elle a attiré à elle de nouveaux éléments, et qu'elle s'est accommodée à la manière de penser et de sentir propre à la race sémitique? Prétendra-t-on que les Juifs n'eurent qu'à la modifier selon les aptitudes particulières de leur intelligence, et qu'à la mettre en harmonie avec l'ensemble de leurs croyances, pour arriver à la conception du Verbe telle que nous la voyons dans leurs écrits? Nous ne serions pas éloigné d'admettre cette explication, si l'on pouvait nous montrer où, quand et comment s'est fait le travail que l'on suppose ici [1]. On ne peut pas en faire honneur à

[1] Et, même dans ce cas, il faudrait accorder aux Juifs une

Philon ; la doctrine du Verbe est de beaucoup antérieure à ce philosophe. D'ailleurs, quand il emprunte une idée à la philosophie grecque, il la prend telle qu'elle est, sans se donner la moindre peine pour la fondre avec l'ensemble de ses théories, avec lesquelles elle est plus d'une fois dans une choquante contradiction. Rapportera-t-on ces modifications introduites dans la théorie platonicienne à Aristobule ou à quelque Juif inconnu du IIe siècle avant l'ère chrétienne? Mais il est impossible d'invoquer à l'appui de cette supposition un seul fait, une seule conjecture fondée sur une donnée historique. Admettons que, par impossible, on parvienne à lui donner quelque apparence de vérité ; il restera encore à expliquer comment cette doctrine, imitée de Platon, a pu passer d'une école d'Alexandrie aux Juifs de la Palestine.

Supposera-t-on que ce travail s'est fait dans les écoles de la Palestine? que les docteurs de Jérusalem, séduits par la philosophie de Platon, en ont

culture philosophique dont on ne voit pas de traces dans leurs écrits, pas même dans la kabbale, dont les abstractions ne manquent cependant ni de subtilité, ni de profondeur.

apporté les souvenirs dans l'interprétation des livres saints et y ont trouvé tant bien que mal, sous l'empire d'opinions préconçues, la doctrine du Verbe? Ou bien encore qu'agissant avec plus de hardiesse, ils ont profité de quelques expressions de l'Écriture pour donner une couleur biblique à une théorie philosophique étrangère et pour l'introduire ainsi subrepticement dans l'enseignement de la synagogue?

De toutes les hypothèses par lesquelles on voudrait expliquer l'origine platonicienne du Verbe, il n'en est pas de plus hasardée que celle-ci. Elle méconnaît complétement l'esprit qui a toujours présidé à l'interprétation des livres saints dans les écoles de la Palestine. Elle prête aux docteurs de la loi des vues qui leur ont été de tout temps étrangères, des procédés qu'ils ont toujours ignorés, des desseins qu'ils n'ont jamais nourris. En partant de la supposition que la philosophie de Platon était, non pas seulement connue, mais encore estimée dans la Judée, elle se met en opposition flagrante avec les faits les mieux constatés et les plus certains. Quelle part peut-on accorder dans la formation de la doctrine du Verbe, à une philosophie regardée

par les Juifs de la Palestine comme une source d'hérésie et d'incrédulité? Que quelques docteurs de la loi aient étudié cette philosophie, on ne saurait en douter. Mais, repoussés par la masse de leurs coreligionnaires, condamnés comme des impies par les chefs de la synagogue, ils n'eurent certainement aucune action sur les développements de la théologie juive dans les écoles palestiniennes. C'est parmi les docteurs qui leur étaient opposés et qui les combattaient, parmi ceux dont le principal titre à la confiance de leurs concitoyens était l'attachement exclusif à la tradition de leurs pères et qui ne trouvaient pas une heure à donner à une autre étude qu'à celle de la loi [1], que se forma cette doctrine, comme la plupart de celles qui appartiennent à cette époque; et ces docteurs étaient des ennemis déclarés de la littérature grecque, dont ils n'avaient d'ailleurs, selon toutes les probabi-

[1] Le fils de Douma demanda à son oncle Israël s'il ne lui était pas permis, après avoir appris toute la loi, d'étudier la sagesse des Grecs. Celui-ci, après lui avoir cité le passage Josué, I, 8, lui dit : Cherche, je te prie, quelle est l'heure qui n'appartient ni au jour ni à la nuit, et consacre-la à l'étude de la philosophie grecque. *Menachoth*, fol. 99.

lités, qu'une idée fort confuse, pour ne pas dire tout à fait erronée.

III

Si la doctrine du Verbe ne doit son origine ni au mazdéisme ni au platonisme, il ne reste qu'à la considérer comme un des produits de la culture juive. Et c'est bien là ce qu'elle est en effet. Elle est née dans les écoles de la Palestine, sous l'action générale des lois de la pensée humaine et par suite de la marche régulière des croyances de la famille d'Israël.

La doctrine d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde était une conséquence forcée des idées qui tendaient à dominer de plus en plus, dans les écoles de la Judée, sur la nature du principe premier; nous l'avons indiqué à la fin du chapitre précédent. Après avoir, par réaction contre les anthropomorphismes et les théophanies des antiques traditions nationales, rendu impossible tout contact

direct et immédiat de Dieu avec les choses créées, on ne pouvait maintenir la croyance du gouvernement du monde par une providence, qu'en supposant que l'Éternel a confié ce soin à une puissance divine, ministre de sa volonté. Cette idée était imposée aux docteurs d'Israël. Il ne fallait, pour l'admettre, que trouver dans les livres de l'ancienne alliance des indications auxquelles il fût possible de la rattacher. Ces indications se présentèrent d'elles-mêmes. Dans tout état de cause, elles ne pouvaient manquer à des commentateurs qui en avaient besoin et qui, dénués d'esprit critique, ne voyaient dans les livres saints que leurs propres opinions. Ajoutez que si les enfants d'Israël n'étaient pas doués du génie philosophique qui distingua à un si haut degré le peuple grec, ils possédaient, par une sorte de compensation, cette souplesse et cette subtilité d'esprit[1] si utiles au théologien qui a pour unique affaire d'expliquer une révélation écrite.

Il ne manquait pas dans les livres de l'Ancien Testament d'expressions et de manières de parler

[1] La preuve en est écrite à chaque ligne du Talmud, véritable chef-d'œuvre de subtilité.

auxquelles la doctrine d'un être intermédiaire venait se rattacher assez naturellement, et qui auraient même suffi pour la suggérer à un commentateur littéraliste. L'imagination brillante d'un des auteurs du livre des Proverbes avait décrit sous le nom de la Sagesse, un être divin produit avant la création du monde, et assistant l'Éternel au moment où il appela à l'existence les différentes parties de l'univers [1]. Ce n'était là sans doute qu'une image poétique, destinée à rendre plus sensible la sagesse du Créateur. Mais un interprète littéraliste devait être entraîné à aller au delà de l'image et à voir sous l'expression figurée une réalité divine. L'entraînement était bien autrement puissant pour celui qui, regardant Dieu comme trop pur pour être en rapport immédiat avec les choses créées, avait besoin, sans peut-être s'en rendre compte à lui-même, de supposer un être intermédiaire entre le monde et le principe premier.

La description poétique du livre des Proverbes était corroborée par quelques autres expressions

[1] *Proverbes*, VIII, 21-31. Jésus, fils de Sirach, imita ce passage, et donna, pour ainsi dire, un peu plus de réalité à la sagesse. *Ecclésiastique*, I, 1-21.

bibliques qui devaient conduire à la même conclusion. Les poëtes hébreux avaient emprunté au premier chapitre de la Genèse[1] une énergique expression figurée, par laquelle ils se plaisaient à peindre la grandeur de la puissance divine. Il représentaient l'armée des cieux créée par la parole de Dieu[2]. Cette parole, ils la célébraient comme son ministre et son agent. Semblable à la pluie et à la neige, qui descendent du ciel pour fertiliser la terre, elle sort de la bouche de l'Éternel, et elle ne revient à lui qu'après avoir produit ses heureux effets parmi les hommes[3]. C'est par elle que Dieu agit sur la nature comme sur le cœur des êtres intelligents[4]. Elle est éternelle comme lui; elle descend du ciel[5]; elle est comme un flambeau qui éclaire et qui dirige[6], comme un feu qui purifie, comme un marteau qui brise la pierre[7]. Il y a plus; déjà même dans la Genèse cette parole est personnifiée; elle

[1] *Genèse*, I, 3, 6, 11, 14, 20, 24, 26 et 29.
[2] *Psaume* XXXIII, 6 et 9.
[3] *Ésaïe*, LV, 10 et 11.
[4] *Psaume* CLVII, 15, 18, 19.
[5] *Psaume* CXIX, 89; *Ésaïe*, XL, 8.
[6] *Psaume* CXIX, 105.
[7] *Jérémie*, XXIII, 29.

vient trouver Abraham et s'entretenir avec lui [1].

Il n'en fallait pas tant pour autoriser les théologiens juifs à admettre que c'est aussi cette parole qui apparut aux anciens patriarches et qui servit constamment d'intermédiaire à Dieu pour traiter avec les hommes. C'était là, il est vrai, transformer une figure poétique de langage en un être réel et concret ; mais on ne saurait s'en étonner, quand on sait combien ce procédé a été familier aux Juifs. La kabbale consiste tout entière dans la personnification des attributs de Dieu.

Pour ce qui est du nom de Verbe sous lequel cet être intermédiaire est désigné dans les paraphrases chaldaïques et dans les écrits de Philon, il a son origine dans les passages bibliques que nous venons de citer; le fait semble incontestable. Si cet être est dépeint par Jésus, fils de Sirach, sous la dénomination de la Sagesse, c'est que cet auteur a voulu imiter le livre des Proverbes jusque dans ses expressions. Le mot Verbe ne lui est d'ailleurs pas inconnu [2]. Ce dernier terme prévalut, non

[1] *Genèse*, XV, 1, 4; comp. *Jérémie*, I, 4; II, 1.
[2] *Ecclésiastique*, XLII, 15; XLVIII, 3 et 5.

pas tant peut-être parce qu'il était employé plus souvent dans les livres sacrés, que parce qu'il était consacré par la Genèse, le plus ancien des livres saints, et qu'il rappelait le récit même de la création.

Nous pouvons conclure de la discussion à laquelle nous venons de soumettre la question de l'origine de la doctrine du Verbe, qu'elle n'est pas le résultat d'une influence étrangère; qu'elle a sa source dans les livres canoniques de l'Ancien Testament; enfin, qu'elle est le produit, non d'un travail métaphysique sur la notion de Dieu, travail pour lequel les Juifs du IIe siècle avant l'ère chrétienne avaient peu d'aptitude et dont ils ne sentaient ni l'importance ni la nécessité, mais d'une interprétation à la fois littéraliste et arbitraire, appliquée principalement à faire disparaître les difficultés que présentaient les textes des livres saints et à tirer de leur enseignement un ensemble de doctrines plus ou moins systématique.

Cette doctrine, quand elle fut arrêtée dans ses points principaux, passa, avec l'expression qui la désigne, aux Juifs d'Alexandrie, de la même manière que leur furent apportées plusieurs autres idées qui n'ont pu prendre naissance en Égypte,

par exemple la théorie des anges et celle des démons, qui n'avaient aucun antécédent dans la culture grecque, et les superstitions touchant la prononciation du nom de Jéhovah, superstitions que ne pouvaient inventer des Juifs qui ne comprenaient plus l'hébreu et qui ne se servaient que de la langue grecque. Sur ce nouveau terrain, la doctrine du Verbe reçut, sinon d'autres déterminations, du moins une forme philosophique qu'elle n'avait pas dans les écoles de la Palestine. Philon chercha à la féconder par la théorie platonicienne du démiurge, mais ce fut aux dépens de sa simplicité primitive. On a déjà vu ce qu'elle devint entre ses mains. Nous n'avons pas ici à la suivre dans les temps postérieurs. Mais il convient de faire remarquer, en finissant, qu'au moment où elle venait de prendre un caractère philosophique, elle perdit, chez les docteurs juifs, son ancienne terminologie. La doctrine de l'être intermédiaire entre Dieu et le monde fait partie de la théologie du Talmud; mais cet être intermédiaire y est désigné, non sous le nom de Verbe, mais sous celui de Schechina.

CHAPITRE III

De l'angélologie.

Il est souvent question d'anges dans les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Ces êtres divins sont en général désignés par le mot d'envoyés [1], parfois par celui d'enfants de Dieu [2]. Les tenait-on en Israël pour de purs esprits? Il ne le paraît pas. La distinction de l'esprit et de la matière, dans le sens exact que nous attachons à ces mots, n'entrait pas dans le champ des conceptions hébraïques. Dans un passage (1 *Rois*, XXII, 21), il est vrai, un ange est désigné par le mot *esprit* (רוּחַ); mais ce terme hébreu ne représente que ce que le langage vulgaire appelle l'âme, le souffle qui anime ce qui vit, sans avoir le sens précis que le langage philosophique donne au mot esprit par opposition à la matière. Il est incontestable cependant que les

[1] מַלְאָךְ, *envoyé*, *messager*. Dans la version des Septante *ἄγγελος*, qui a le même sens.

[2] בְּנֵי אֱלֹהִים, *Psaume* LXXXIX, 7.

Hébreux regardaient les anges comme d'une nature supérieure à celle de l'homme et que, s'ils ne leur attribuaient pas une pure spiritualité, conception étrangère à la haute antiquité, ils les considéraient comme étant d'une substance subtile, diaphane, différente de tout ce qui est matériel. L'ange qui apparaît à Manoah et à sa femme n'a pas besoin de nourriture et s'envole dans la flamme qui monte de l'holocauste[1].

Les différents passages dans lesquels il est fait mention des anges ne les représentent jamais que comme des agents de Dieu. Ils apparaissent aux hommes pour exécuter quelque mission divine[2]. Parfois ils sont dépeints comme entourant le trône de l'Éternel[3]. Formaient-ils, pour les Hébreux, une hiérarchie céleste, divisée en plusieurs classes subordonnées les unes aux autres? Rien ne paraît l'indiquer. Il est parlé une seule fois[4] d'un ange, chef des armées de l'Éternel. Il serait téméraire de conclure de ce passage isolé que les Hébreux

[1] *Juges*, XIII, 15, 16, 20.

[2] *Exode*, XXII, 4; *Nomb.*, XX, 16; 2. *Sam.*, XXIV, 15 et 16; 1. *Rois*, XIX, 5-7; 2. *Rois*, I, 3; XIX, 35, etc.

[3] 1. *Rois*, XXII, 19.

[4] *Josué*, V, 13-16.

regardaient la milice céleste comme organisée hiérarchiquement.

Il ne paraît pas que les anges fussent connus dans l'antique Israël par des noms propres. Il n'y a dans tous les livres écrits avant la captivité de Babylone qu'un seul passage dans lequel quelques rares interprètes ont voulu voir le nom propre d'un ange; l'immense majorité des commentateurs est d'une opinion contraire. Quand Manoah demande son nom à l'envoyé divin qu'il ne connaît pas pour un ange, celui-ci lui répond : « Pourquoi me demandes-tu mon nom? Il est פלא [1]. » Que signifie ce mot? Le passage tout entier indique déjà que l'ange ne veut pas faire connaître son nom et peut faire supposer que le mot employé ici n'est pas un nom propre, mais seulement un qualificatif. Le sens littéral de ce mot est en effet *admirable*, *merveilleux*, et probablement dans ce passage *mystérieux*[2]. L'on peut traduire par conséquent : « Pourquoi me demandes-tu mon nom? C'est un mystère[3] »

[1] *Juges*, XIII, 18 et 19.

[2] פִּלְאִי et dans le keri פְּלִי de פָּלָא, inusité au kal et signifiant au niphal *être extraordinaire*.

[3] Maurer explique ce passage dans ce sens : Noli quærere de

Quant aux séraphins aux six ailes qu'Esaïe (VI, 2 et 3) place autour du trône de Jéhovah, ils ne semblent être que des peintures symboliques des messagers divins[1], et les chérubins revêtent dans l'Ancien Testament des formes trop diverses pour qu'on puisse voir en eux autre chose que des représentations idéales variant selon l'imagination des poëtes[2].

En résumé, tout ce que les anciens Hébreux savent des anges, c'est qu'ils sont des êtres d'une nature supérieure à celle de l'homme, les messagers de l'Éternel et les exécuteurs de ses ordres.

I

Dans les deux siècles qui précèdent l'avénement du christianisme, on trouve une angélologie bien autrement développée. Les attributions des mes-

nomine meo, est enim admirabile, ideoque ineffabile. *Comm. gramm. critic.*, t. I, p. 142.

[1] Winer, *Biblisches Realwœrterbuch*, au mot *Seraphim*.

[2] Winer, *ibid.*, au mot *Chérubin*.

sagers célestes sont déterminées. Ils ne sont plus représentés comme des agents de la divinité en général, chacun d'eux a son département spécial, ou pour mieux dire, ils sont classés en catégories dont chacune a des fonctions particulières; et les principaux d'entre eux, ceux du moins dont le rôle est le plus actif, sont désignés par des noms propres.

La littérature juive nous représente les anges comme formant une milice bien organisée. Ils ont des chefs reconnus qui jouissent du privilége d'être admis directement en la présence de Dieu[1] et qui forment son conseil secret. Dans le livre de Daniel, ces chefs de la milice céleste sont appelés les premiers princes[2]. Nous apprenons ailleurs qu'ils sont au nombre de sept[3]. Les livres écrits avant l'ère chrétienne ne nous font connaître cependant que les noms de six d'entre eux. Trois sont nommés dans le livre de Daniel et dans celui de Tobie, les trois au-

[1] *Tobie*, XII, 12, 15. Comparez *Apocalypse*, VIII, 2.

[2] הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים. *Daniel*, X, 13.

[3] *Tobie*, XII, 15; *Zacharie*, III, 7. Ces chefs des anges sont représentés ici symboliquement sous l'image des sept yeux veillants de Dieu. Comparez *Apocal.*, I, 4.

tres dans le quatrième livre d'Esdras, qu'on range parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament.

Les trois premiers sont Gabriel, qui semble plus spécialement chargé des révélations divines[1], Michaël, le protecteur du peuple d'Israël[2], et Raphaël, qui, d'après le livre de Tobie (XII, 15), présente à Dieu les prières des justes[3]. Les trois autres sont Uriel[4], Jérémiel[5] et Sealthiel[6]. Faut-il, pour compléter le nombre sept, comprendre parmi les chefs de la milice céleste Jéhovah lui-même, qui serait le premier d'entre eux, comme dans le système mazdéen Ormuzd est le premier des sept amschaspands? Ou bien faut-il supposer que les écrivains juifs antérieurs à l'ère chrétienne n'ont pas eu occasion de parler du septième? Il est difficile de

[1] *Daniel*, VIII, 16; IX, 21; *Luc*, I, 19, 26; *Oracula sibyll.*, liv. II, vers 215. גַּבְרִיאֵל, *fortitudo mea Deus.*

[2] *Daniel*, X, 13, 22; XII, 1; *Jud.*, 9; *Apocal.*, XII, 7; *Oracula sibyll.*, liv. II, vers. 215. מִיכָאֵל, *quis ut Deus?*

[3] *Tobie*, III, 17; IX, 5; XII, 15; *Oracula sibyll.*, liv. II, vers. 215. רְפָאֵל, *medicina seu salus mea Deus;* Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.*, col. 46, 47.

[4] 4 *Esdras*, IV, 1; *Oracula sibyll.*, liv. II, vers, 215, 230. אוּרִיאֵל, *Lux mea Deus.*

[5] 4 *Esdras*, IV, 36

[6] 4 *Esdras*, V, 16.

se prononcer. La première hypothèse aurait l'avantage d'établir un parallélisme complet entre la doctrine juive des anges et celle des premiers principes célestes des mazdéens. Ce n'est pas celle cependant qui paraît la plus conforme aux traditions postérieures de la famille d'Israël. Mais, si l'on excepte les quatre premiers noms qui reparaissent dans tous les écrits juifs, il faut reconnaître que la plus grande anarchie règne pour les trois derniers, qui sont dans quelques livres kabbalistes, Zaphkiel, Zadkiel et Gamaliel, dans d'autres écrits rabbiniques, Sealthiel, Jehudiel et Barachiel, et dans un manuscrit des oracles sibyllins, Jérémiel, Saniel et Azaël[1]. Ces différences n'auraient pas mérité d'être signalées, si elles ne nous indiquaient que cette théorie des chefs des anges resta longtemps encore incertaine dans quelques-uns de ces points. Une observation plus importante, c'est que plusieurs de ces noms, avant d'être appliqués à des anges, avaient été des noms appellatifs usités en Israël[2].

[1] *Oracula sibbyllina*, éd. Alexandre, t. I, p. 80; t. II, p. 214-219.

[2] *Nomb.*, XIII, 12; 1. *Chroniq.*, V, 13, 14; VI, 25; VII, 3; VIII, 16; XII, 20; XXVI, 7; 2. *Chroniq.*, XXI, 2; *Esdras*, VIII, 8, etc.

La plus importante des fonctions des anges paraît avoir été de veiller sur les destinées des nations. Cette croyance remonte assez haut. Elle est déjà dans la version des Septante : « Quand le » Très-Haut divisa les nations, au moment qu'il » dispersa les fils d'Adam, il posa les limites des » peuples d'après le nombre des anges de Dieu ; » c'est ainsi qu'elle arrange le passage *Deutéronome*, XXXII, 8, dans lequel le texte hébreu porte que cette division se fit « d'après le nombre des enfants d'Israël. » Jésus, fils de Sirach, faisant allusion à ce passage, lui donne le même sens, sans employer toutefois les mêmes termes que la version des Septante. « Dieu, dit-il, a établi un chef sur chaque peuple[1] ; Israël a été la part du Seigneur[2]. »

[1] *Ecclésiastique*, XVII, 16 et 17. Cette opinion se maintint longtemps. On la retrouve chez les chrétiens judaïsants du IIe siècle. Ils l'avaient puisée, comme le prouve le passage suivant des *Recognitiones* (II, 42) dans la version des Septante : Est enim unius cujusvis gentis angelus, cui credita est ipsius gentis dispensatio a Deo. Deus enim excelsus, in septuaginta, in duas partes divisit totius terræ nationes eisque principes angelos statuit. *SS. Patrum qui temporibus apostol., floruerunt opera, ed. Cotelerius*, t. II, p. 513.

[2] On a déjà vu que, d'après d'autres traditions, Michaël

L'auteur du livre de Daniel ajoute à cette croyance une particularité singulière; peut-être est-il ici seulement l'écho d'une opinion populaire. Les anges des nations prennent, selon lui, fait et cause pour leurs protégés, et les batailles que se livrent les peuples sont précédées par des collisions analogues entre leurs anges. « Le chef du royaume de Perse, dit l'ange qui apparut à Daniel sur les bords du Tigre, m'a résisté vingt-un jours; mais Michaël, l'un des principaux chefs, est venu à mon aide. Je m'en retournerai bientôt, ajoute-t-il plus loin, pour combattre le chef des Perses, et quand je serai sorti, le chef de Javan (la Grèce) viendra[1]. »

Ce ne sont pas seulement les nations qui ont des protecteurs dans les phalanges célestes; les hommes, ceux du moins qui sont justes, y trouvent aussi des gardiens vigilants. Si le Psaume XXXIV

est le protecteur du peuple d'Israël. *Daniel*, X, 13, 20; XII, 21; I. *Baruch*, VI, 7. On voulut plus tard mettre en accord ces deux assertions différentes, en prétendant que Michaël est la Schechina elle-même. C'est dans ce sens que le Zohar dit: Partout où l'on trouve Michaël, le chef des anges, là est la Schechina.

[1] *Daniel*, X, 13 et 20.

est réellement de David, comme le porte le titre, cette croyance des anges gardiens aurait une haute antiquité. « L'ange de l'Éternel, y est-il dit, » campe autour de ceux qui le craignent et les » met en sûreté[1]. » Il est probable cependant que ces paroles ne sont qu'une expression poétique de la confiance de l'homme de bien en la Providence; mais, après la captivité de Babylone, la doctrine des anges gardiens est passée du champ de la poésie dans celui de la réalité. « Voilà, dit à » Tobie l'ange qui l'accompagne; quand tu priais » avec ton épouse Sara, je portais vos prières » comme un monument devant le Seigneur, et » lorsque tu enterrais les morts, je venais auprès » de toi pour t'aider. Quand tu te levais le matin » ou que tu quittais ton repas pour donner la » sépulture à quelque cadavre, cette bonne œuvre » ne m'était pas inconnue; j'étais avec toi. Dieu » m'a envoyé pour te guérir, ainsi que ta belle-fille » Sara. Je suis Raphaël, un des sept anges saints » qui présentent les prières des justes et qui sont

[1] *Psaume* XXXIV, 8.

» admis en la présence de la gloire du Dieu
» saint[1]. »

L'auteur du livre de Daniel fait allusion à ces fonctions des anges, quand il les appelle des veillants[2], c'est-à-dire des gardiens vigilants, dont les yeux sont toujours ouverts sur les peuples ou sur les individus confiés à leur garde. Dans la liturgie syriaque cette dénomination a été conservée aux anges, ce qui semble indiquer qu'elle était très-répandue dans l'Orient. Plus tard, elle ne fut plus appliquée qu'aux mauvais esprits[3].

La doctrine des anges n'avait pas cependant atteint son dernier degré de développement au moment de l'avénement du christianisme. Elle était encore alors en voie de formation. En voici la preuve. Il est un point capital de cette doctrine sur lequel tous les documents juifs antérieurs à la naissance de Jésus-Christ et le Nouveau Testament lui-même gardent le plus complet silence. Nous vou-

[1] *Tobie*, XII, 11-15.

[2] *Daniel*, IV, 10, 14, 20. Dans les versions françaises pour lesquelles on a suivi dans ce livre une division un peu différente de celle du texte original, ce sont les versets 13, 17, 23.

[3] Gesenius, *Hebr. und chald. handwœrterb.* au mot עִיר.

lons parler de la création des anges. Ce n'est que dans des écrits de beaucoup postérieurs à l'ère chrétienne, dans le Talmud et dans le Targum du Pseudo-Jonathan sur le Pentateuque, entre autres, qu'on trouve la question résolue. On y apprend que la milice céleste fut appelée à l'existence le second jour de la création du monde[1]. Ce fait, auquel il serait peut-être possible d'en joindre quelques autres analogues, l'incertitude qui règne dans plusieurs parties de l'angélologie, par exemple dans les noms des trois derniers archanges, le défaut de précision dans la détermination de la hiérarchie céleste, qui n'est qu'indiquée vaguement et dans ses traits les plus généraux, prouvent clairement que cette croyance devait sa naissance plutôt à l'imagination populaire qu'au travail de la synagogue et qu'elle n'occupait qu'une très-mince place dans l'enseignement des docteurs de la loi. Nous verrons plus loin qu'il n'en était pas de même chez les esséniens et parmi les Juifs alexandrins.

Quelle origine faut-il attribuer à l'angélologie

[1] *Targum Pseudo-Jonathan. Genèse*, I, 26; XIX, 1.

telle que nous venons d'en esquisser les traits essentiels? On ne peut douter que son premier fond n'ait été fourni par les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Nous avons déjà vu que c'était une antique croyance en Israël que les arrêts de Jéhovah étaient exécutés par des ministres de sa volonté. Mais cette croyance vague et générale prit des développements nouveaux au contact de la doctrine mazdéenne des êtres purs qui environnent Ormuzd et qui sont ses serviteurs et ses messagers. La fusion s'opéra d'autant plus aisément que l'angélologie hébraïque, n'affirmant que l'existence d'êtres supérieurs à l'homme, sans presque rien préciser sur leur nature et leurs qualités. n'offrait aucune résistance à toute détermination ultérieure, partant de principes religieux analogues à ceux de l'hébraïsme. Or, nous l'avons établi, rien n'était plus en harmonie avec l'esprit général des révélations de l'Ancien Testament que le mazdéisme. Sa doctrine des esprits purs avait en particulier un caractère religieux et moral qui devait la faire regarder par les Juifs comme un développement de leur propre croyance sur les anges, et comme la forme parfaite de la doctrine dont ils

ne possédaient encore que les premiers linéaments.

Les docteurs juifs reconnaissent eux-mêmes que les noms des anges avaient été apportés de Babylone [1]. Mais ce témoignage nous ferait défaut, que la comparaison de l'angélologie des Juifs palestiniens avec la théorie des esprits purs du mazdéisme suffirait pour nous révéler l'action que celle-ci a exercée sur la formation de celle-là.

On sait quel est le monde suprasensible de l'Avesta. A la tête de l'armée céleste sont placés sept amschaspands [2], princes de la lumière, dont Ormuzd est le prince. Au-dessous d'eux, vingt-huit jzeds sont chargés d'exécuter leurs ordres et de veiller, sous leur haute direction, sur toutes les parties de la création et principalement sur les adorateurs d'Ormuzd. Enfin, les ferwers, troisième

[1] Buxtorf, *Lexicon chald. talm.*, col. 1115.

[2] Cette division septenaire paraît commune à toute la famillé des Aryens. Les Marouts qui accompagnent Indra, forment sept classes, composées chacune de sept individus. *Rigveda*, trad. franç., t. I, p. 585. Les Richis, les saints, sont aussi au nombre de sept. *Rigveda*, t. IV, p. 494. Ces Richis sont également les serviteurs d'Indra et ses auxiliaires dans la recherche des vaches enlevées par les brigands ennemis du ciel. Nève, *Essai sur les mythes des Ribhavas*, p. 228.

classe d'esprits célestes, sont les génies et comme les types idéaux des mazdéens.

Il est impossible de ne pas voir une copie des sept amschaspands dans les sept princes des anges des Juifs[1]. L'analogie parfaite voudrait sans doute que Jéhovah fût le premier des sept archanges, comme Ormuzd est le premier des amschaspands. Mais on peut s'expliquer facilement pourquoi les Juifs se sont écartés en ce point de la doctrine mazdéenne. Jéhovah était pour eux au-dessus de tout; rien ne pouvait lui être comparé; les anges et les chefs des anges étaient ses auxiliaires sans doute, mais ils étaient d'une autre nature que la sienne. Il ne pouvait se faire que les Juifs comparassent Ormuzd à Jéhova. Ils prirent en conséquence les sept amschaspands, en y comprenant leur chef, pour des êtres également subordonnés, et ils en firent les sept princes de la milice céleste. Peut-être est-ce en souvenir d'Ormuzd, roi divin des Perses, qu'ils se donnèrent Michaël pour protecteur spécial.

[1] Winer, *Biblisches Realwœrterbuch* au mot *Engel.* Ewald, *Geschichte des Volks Israel*, t. IV, p. 208.

Il est plus difficile d'établir un parallélisme satisfaisant entre les vingt huit Jzeds et quelque classe spéciale d'anges dans la doctrine juive. Au-dessous des sept archanges, on ne trouve plus de division déterminée dans le reste de la milice céleste. Peut-être est-ce à ces jzeds que correspondent les anges des nations dont parlent les Septante, Jésus, fils de Sirach, et l'auteur du livre de Daniel. Quant aux anges gardiens, ils représentent assez bien les ferwers. Nous n'avons pas d'ailleurs à nous mettre en peine des différences qui distinguent les croyances des deux peuples. Nous ne sommes pas de ceux qui prétendent que le mazdéisme tout entier envahit la théologie juive. Nous n'avons pas à revenir sur la manière dont son action a dû s'exercer sur l'esprit des enfants d'Israël; nous nous sommes expliqué précédemment sur ce point, et, d'après nous, il faut chercher entre les croyances juives qui ont subi quelque influence du mazdéisme et les croyances persanes correspondantes, plutôt des analogies générales qu'une identité parfaite.

Pour ce qui regarde la croyance particulière dont il est ici question, il suffit d'admettre, avec

les anciens docteurs du Talmud, que les Juifs, à l'imitation de ce qu'ils virent dans la religion de Zoroastre, déterminèrent leur angélologie un peu mieux qu'elle n'était auparavant, principalement en deux points, en donnant aux légions célestes sept chefs, comme le faisaient les Perses et, comme eux encore, en désignant par des noms propres les anges, ceux du moins qui étaient regardés comme les intermédiaires les plus actifs et les plus importants entre le monde suprasensible et les créatures humaines.

II

Quelque imparfaite que fût encore cette angélologie, elle suffisait pleinement aux Juifs de la Babylonie et de la Palestine. Ce que, dans leur tendance essentiellement pratique, ils demandaient à une théorie des êtres intermédiaires, c'était de leur laisser la conviction que tous les liens n'étaient pas rompus entre eux et la divinité,

et qu'il y avait dans le ciel des êtres puissants qui, représentants de Jéhovah, veillaient avec sollicitude sur leurs destinées. Les Juifs d'Alexandrie et les esséniens avaient des besoins spirituels d'une autre nature. Les réalités de l'existence terrestre ne leur offraient pas le moindre intérêt; ce n'est pas à les protéger qu'ils auraient voulu rabaisser le ministère des esprits célestes. L'angélologie prit donc entre leurs mains une autre direction; elle suivit leurs tendances spéculatives et se transforma en une théorie des puissances cosmiques. C'est surtout parmi les esséniens qu'elle paraît s'être developpée avec le plus de vigueur dans ce sens.

Dans un système spéculatif sur la production des choses, tel que celui que les expressions de Philon et de Josèphe nous autorisent à attribuer à la secte essénienne, les anges ne sont les messagers et les agents de la divinité que dans un sens figuré. En réalité, ils sont les degrés descendants de l'être, depuis sa forme la plus abstraite jusqu'à sa manifestation la plus concrète, ou, en d'autres termes, des émanations du principe premier, décroissantes en pureté, en dignité et en puissance, à mesure

qu'elles en sont séparées par une plus grande distance. C'est ici surtout qu'il peut être question d'une véritable hiérarchie et d'êtres, par leur nature, subordonnés les uns aux autres. On sait que chaque degré de cette échelle descendante avait son nom, nom qui désignait sans le moindre doute sa place dans la série, ses rapports avec le degré précédent et avec le degré suivant, et ses fonctions dans l'ensemble du monde suprasensible. Communiquer ces noms aux initiés, c'était leur dévoiler la théorie tout entière, et l'on comprend l'importance que l'on devait attacher à cette communication [1].

Cette doctrine métaphysique, germe fécond de celle des séphiroths de la Kabbale et de celle des æons de la Gnose [2], était née probablement de l'interprétation allégorique et mystique de la croyance populaire des anges. Et c'est ce qui explique pourquoi on avait conservé, pour désigner les émanations du principe premier, le nom d'ange qui leur convenait assez peu. Les esséniens, on peut le conjecturer avec la plus grande vrai-

[1] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 7, 8.
[2] Ewald, *Geschichte des Volks Israel*, t. IV, p. 208.

semblance, regardaient la doctrine pharisienne des anges comme la forme exotérique de leur propre théorie; ils s'estimaient sans doute les heureux possesseurs du sens spirituel et véritable d'une croyance que le vulgaire ne savait pas dépouiller de son expression métaphorique et dont il ne saisissait que la lettre.

La doctrine de Philon sur les anges est empreinte du même esprit; mais elle a une autre forme et une autre origine que celle de la secte essénienne. Le philosophe alexandrin ne semble pas connaître l'angélologie populaire de ses coreligionnaires de la Judée; du moins il ne parle jamais des princes des anges, Gabriel, Michaël, Raphaël, Uriel, quoique son sytème pût très-bien s'accorder avec la division palestinienne de la milice céleste en archanges et anges. On a quelque raison de croire qu'il n'avait pas d'autres données sur ce sujet que celles qu'il trouvait dans les anciens livres hébreux. Il est incontestable, dans tous les cas, que sa théorie[1] n'est qu'une détermination de l'antique

[1] Philon l'expose dans *De Gigantibus*, § 2 et suiv., où il explique allégoriquement *Genèse*, VI, 1-4, et dans *De Som-*

croyance hébraïque au moyen du platonisme, comme l'angélologie des Palestiniens avait été une détermination de la même croyance au moyen du mazdéisme.

D'après Philon, les anges, êtres incorporels, habitent les espaces éthérés, c'est-à-dire le lieu intermédiaire qui s'étend entre la terre et le ciel. Il ne pouvait se faire que Dieu, qui a peuplé d'êtres vivants la terre, l'eau et même le feu, eût laissé l'air vide et inhabité. Cette considération lui semble avoir d'autant plus de poids que c'est précisément l'air qui anime tout. Qu'on n'objecte pas contre l'existence de ces esprits dans les plaines éthérées, qu'on ne les aperçoit pas. Ce qui est spirituel ne tombe pas sous les sens, et on ne peut douter de la réalité de l'âme, quoiqu'elle échappe à nos organes.

Ces habitants de l'air, dont le nombre égale celui des étoiles, se divisent en deux grandes classes.

Les uns, placés le plus près de la terre, προσγειο-

niis, I, § 22 et 23, où il explique de la même manière *Genèse*, XXVIII, 12 et suiv.

τατοι, touchent aux limites de l'humanité et peuvent s'unir à elle. Ces anges inférieurs se laissent parfois séduire par les attraits trompeurs des choses sensibles et entrent dans des corps. Ceux qui, après cette chute, réussissent à se purifier des taches que leur a imprimées le contact impur de la matière, finissent par se délivrer des chaînes de la chair et retournent dans les airs, leur patrie primitive. Ceux, au contraire, qui ne peuvent effacer les souillures du monde sensible dans lequel ils sont tombés, ne quittent plus la terre, et chacun d'eux, à la dissolution de son enveloppe matérielle, entre aussitôt dans un nouveau corps mortel [1].

Les autres, habitant les régions supérieures de l'air, plus purs et meilleurs que les premiers, participent, dans une plus large mesure, des sentiments divins et sont, sous le commandement général du chef suprême de toutes choses, les directeurs, ὕπαρχοι, de ce monde et de ses diverses vicissitudes. Les anges de cette classe sont les intelligences divines, οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι. Ils rem-

[1] *Quis rerum divin. hæres*, § 13 et 14.

plissent auprès des hommes l'office même de la divinité, dont ils sont comme les yeux et les oreilles. Ces messagers de Dieu, comme Moïse les appelle avec raison, transmettent les ordres du père aux enfants et font connaître les besoins des enfants au père. Ce n'est pas qu'il soit nécessaire que Dieu, qui a tout prévu, soit averti de ce qui se passe ici-bas; mais les mortels, qui ne peuvent s'approcher directement du terrible dominateur des choses, ont besoin de médiateurs [1]. Protéger les hommes vertueux, diriger les âmes dans les sentiers difficiles de la vie, telle est leur plus douce occupation. Mais ils sont aussi les exécuteurs des sentences du Très-Haut, qui réserve pour lui seul le privilége de bénir et de faire grâce [2]. Il est à peine nécessaire d'ajouter que, même dans les punitions qu'ils infligent aux pervers par l'ordre de Dieu, leur action est, selon Philon, toujours purement spirituelle.

Le platonisme est empreint dans tous les détails de cette théorie. La description de la classe infé-

[1] μεσιταὶ καὶ διαιτηταί.

[2] *De Profugis*, § 13; *De confusione linguarum*, § 36.

rieure des anges n'est qu'une reproduction des poétiques allégories de Platon sur la chute des âmes, sur la délivrance de celles qui parviennent à se purifier et sur le sort de celles qui, toujours éprises de la matière, sont condamnées à passer par différentes formes humaines et animales[1]. La classe supérieure, celle des médiateurs célestes, rappelle les dieux mortels du Timée. Philon s'est inspiré, dans tout ce qu'il en dit, de la théorie platonicienne des dieux contingents que le Dieu suprême a chargés de l'arrangement et du gouvernement du monde[2].

[1] *Phædrus*, 72 c, 84 a, 113 a, 243 d; *Meno*, 81; *Polit.* 271 c; *De Legib.*, x, 903 c.
[2] *Timeus*, 39 e, 41 b, 92 c.

CHAPITRE IV

De la démonologie.

La croyance aux mauvais esprits ne dépassait pas chez les Hébreux les limites d'une vague superstition populaire. Ils avaient peuplé les ruines de fantômes nocturnes[1] et les déserts de spectres velus à forme de bouc[2]. Les maladies mentales et l'épilepsie qui les accompagne si souvent, ils les attribuaient à la funeste influence d'êtres méchants[3], et l'on sait que cette opinion règne encore dans plusieurs parties de l'Orient. Il n'y a pas trace d'ailleurs dans les livres saints écrits avant la captivité de Babylone, nous ne disons pas d'une théorie des puissances infernales, mais même de l'idée que le mal dérive d'elles. Et cette doctrine était impossible chez un peuple qui

[1] *Ésaie*, XXXIV, 14.
[2] *Ésaie*, XIII, 21; XXXIV, 14.
[3] 1 *Samuel*, XVI, 23.

regardait le bien et le mal comme des dispensations de Jehovah[1]. Quelque interprétation que l'on veuille donner du récit de la tentation d'Adam et d'Ève par le serpent[2], récit qui avait certainement pour but d'expliquer l'origine du mal, il est certain que ce mythe ou ce fait, qu'on le prenne comme on voudra, n'eut aucun écho dans l'antique hébraïsme. Il n'en est fait mention, la Genèse mise à part, dans aucun des livres antérieurs à la captivité de Babylone.

Quelques commentateurs ont voulu voir dans l'Hazazel, auquel est envoyé le bouc chargé du péché du peuple[3], un démon, sinon le prince même des démons. Rien dans le contexte n'autorise cette interprétation. Le mot hazazel n'a ni racine ni analogue dans la langue hébraïque. Dans l'absence de toute indication étymologique, il ne reste qu'à se laisser guider par le sens de la phrase, et l'on

[1] *Exode*, xx, 5. *Deuter.*, xxxii, 39. 1. *Samuel*, ii, 6. L'ange de la mort est un ange de Dieu. *Psaume*, lxxviii, 49. *Habac.*, iii, 5. Il en est de même de l'ange de destruction. 2. *Samuel*, xxii, 15-17; comparez avec 1. *Chroniq.*, xxi, 15. 2. *Rois*, xix, 35.

[2] *Genèse*, iii, 1-7.

[3] *Lévitique*, xvi, 8, 10, 16.

n'est pas conduit par là à voir un démon dans Hazazel. Mais on accorderait que ce terme est le nom d'un des démons qui hantent les lieux dévastés, qu'on n'aurait presque rien gagné : car cet Hazazel n'est pas plus connu des écrivains hébreux postérieurs que le serpent de la Genèse. Ce mot ne se retrouve, en dehors du Lévitique, dans aucun des livres, soit canoniques, soit apocryphes, de l'Ancien Testament. Il ne se représente pour la première fois que dans le livre qui porte le nom d'Henoch. Hazazel y est dépeint comme un des anges déchus et précipités dans les enfers. Il y a plus encore. La cérémonie prescrite dans Lévitique XVI ne paraît pas avoir été jamais célébrée en Israël. Il se présenta dans l'histoire des Hébreux de fort nombreuses occasions d'offrir un sacrifice solennel d'expiation ; les cérémonies accomplies dans ces circonstances ne ressemblent en rien à celle du sacrifice des deux boucs.

Si le livre de Job est antérieur à l'époque de la captivité de Babylone, question qui ne nous paraît pas encore résolue, il faut placer dans le cercle des croyances hébraïques l'ange qui paraît sous

le nom de satan dans le conseil de Jehovah [1]. On s'accorde à reconnaître que cet être n'a aucun des caractères qui conviennent à un esprit mauvais par sa nature. Dans le prologue de ce livre, Satan remplit les fonctions d'accusateur public; rien de plus. Il ne frappe Job qu'avec l'autorisation expresse de Dieu, et il ne fait même alors qu'exécuter l'office des anges de malheur, qui accomplissent les arrêts de Dieu [2]. Il est dépeint, il est vrai, comme ayant peu de confiance en la vertu humaine. Mais il ne cherche pas de son propre mouvement à lui dresser des piéges et à lui préparer quelque éclatant naufrage. Il n'est donc pas le père du mal dans le sens propre du mot. Le nom sous lequel il est désigné ne signifie en effet que le contradicteur, et avant d'être employé comme nom propre il avait servi de nom commun [3].

Ce mot reparaît encore deux fois dans l'Ancien Testament, mais dans des écrits qui appartiennent à la période juive. Dans Zacharie (III, 1 et 2)

[1] *Job*, I, 6-12; II, 1-7.
[2] 2. *Samuel*, XXIV, 15 et 16. *Psaume*, LXXVIII, 49; XXXV, 5 et 6. 2. *Rois*, XIX, 35. *Ésaie*, XXXVII, 36.
[3] *Psaume*, LXXI, 13; XXXVIII, 21; CIX, 4, 20, 29.

Satan, présenté comme un calomniateur du grand-prêtre Josué, est puni de la malédiction divine, et le premier livre des Chroniques (xxi, 1), lui attribue d'avoir poussé David à faire le dénombrement du peuple, acte qui dans le second livre de Samuel (xxiv, 1) est rapporté à un mauvais conseil donné au roi.

Il est évident que le Satan de Zacharie et des Chroniques se rapproche plus que celui de Job de l'idée que l'on se fait d'un esprit du mal, sans avoir cependant encore tous les caractères qui appartiennent à un véritable démon. Mais aussi les temps ont changé, et déjà à l'époque où vivait Zacharie, et plus encore à celle où furent rédigés les livres des Chroniques, la démonologie était en voie de formation parmi les Juifs de la Babylonie et de la Palestine. Ce n'est cependant ici que le premier moment de cette doctrine, un moment de transition. Satan, dont le nom ne paraît dans aucun livre apocryphe de l'Ancien Testament[1],

[1] Il est assez étrange que Satan, dont le nom paraît oublié chez les Juifs depuis le moment de la rédaction des chroniques, reparaisse dans le Nouveau Testament comme le re-

est comme un compromis entre l'ange qui, dans l'hébraïsme, exécute les jugements du Très-Haut, et le démon qui, dans le judaïsme, est un esprit mauvais par nature et tourmente les hommes pour sa propre satisfaction, après les avoir poussés lui-même au mal.

I

On ne peut se dissimuler que la démonologie ne répugne fortement à l'esprit sémitique. Une doctrine qui suppose un dualisme bien prononcé est en opposition manifeste avec le monothéisme hébraïque, comme d'ailleurs avec tout monothéisme conséquent avec lui même. On ne peut s'étonner qu'elle n'ait pas de racines dans l'Ancien Testament. Elle se fit plus tard une certaine place dans la littérature juive ; mais elle n'a jamais eu ce caractère sérieux qui distingue les grands

présentant du mal. Nous signalons ce fait sans prétendre l'expliquer.

enseignements de la synagogue. Elle ne se présente au milieu des croyances juives que sous la forme d'une superstition populaire, et encore, dans ces étroites limites, elle n'est pas sortie d'un travail intérieur de la nation. Apportée du dehors, la démonologie ne pénétra jamais bien profondément la conscience religieuse des Juifs et n'alla guère au delà du cercle des jeux plus ou moins frivoles de l'imagination.

La croyance juive aux mauvais esprits se forma sous l'influence du mazdéisme; mais cette influence, arrêtée par la résistance que lui opposait l'esprit sémitique, ne produisit que des effets peu sensibles. Le dualisme de la religion des Perses ne put vaincre ni même altérer le monothéisme hébraïque. Il ne réussit tout au plus qu'à donner un peu plus de consistance aux antiques imaginations populaires sur les mauvais esprits.

C'est dans le livre de Tobit que se trouvent les traces les mieux marquées de la démonologie des Juifs de la Palestine et de la Babylonie. Un démon nommé Asmodée [1], épris de Sara, fille de Raguel,

[1] Asmodée est mentionné dans le Talmud, qui le donne

étrangle les sept jeunes hommes qui ont l'imprudence de l'épouser successivement[1]. Par les conseils de l'ange Raphaël qui accompagne le fils de Tobit, ce démon est mis en fuite par la fumée du cœur et du foie d'un poisson jetés sur des charbons ardents[2], et court se refugier dans les déserts de l'Égypte, où l'ange le charge de chaînes[3].

On n'est pas encore d'accord sur le lieu où a été composé le livre de Tobit[4], mais on est unanime à reconnaître dans son auteur une connaissance assez exacte de la Mésopotamie. Il y habitait peut-être; il y avait du moins voyagé. Il connaissait par conséquent la démonologie persane. Il en fit entrer dans son ouvrage tout ce que le monothéisme pouvait en supporter, sans pousser jusqu'au dualisme mazdéen, qui ne figure

parfois pour le démon de la volupté et le plus souvent pour le prince des mauvais esprits. Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, p. 805.

[1] *Tobit.*, III, 8: VI, 14.

[2] *Ibid.*, VI, 15 et 16; VIII, 2 et 3.

[3] *Ibid.*, VIII, 3.

[4] D'après Ewald, *Gesch. des Volks Israel*, t. III, p. 237, ce livre serait l'œuvre d'un Juif habitant la Médie.

dans aucun livre juif, et sans faire du démon une puissance rivale de celle de Dieu.

De la nature de cet écrit on peut tirer une induction en faveur de l'origine mazdéenne de la démonologie juive. Cette provenance étrangère deviendrait d'une certitude incontestable, s'il était prouvé, comme le pense Reland, que le mot asmodée est persan [1] et dérive d'un verbe qui, dans cette langue, signifie *tenter* [2]. Asmodée serait le tentateur, et c'est bien sous ce caractère que les Juifs se représentent les mauvais esprits.

Le mot diable, διάβολος, appliqué à un esprit du mal, ne se rencontre qu'une seule fois dans les Apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament; c'est dans le premier livre des Maccabées, I, 36. Il s'agit dans ce passage des Israélites qui, après avoir adopté les mœurs des Grecs, veulent forcer

[1] Gesenius repousse cette étymologie et adopte l'opinion ordinaire, qui fait venir le mot *Asmodée* du verbe hébreu שָׁמַד *perdre*. Asmodée aurait le même sens que אֲבַדּוֹן, l'Ἀπολλύων de l'*Apocalypse*, IX, 11. On se demande alors pourquoi deux mots différents pour exprimer la même idée? Winer penche pour l'étymologie persane, *Biblisches Realwœrterbuch*, au mot *Asmodée*.

[2] Castelli, *Lexc. Pers.*, col. 24.

les habitants de Jérusalem à suivre leur honteux exemple et à devenir infidèles aux croyances de leurs pères. « Cette troupe d'hommes pervers, est-il dit, furent une embûche pour le sanctuaire (c'est-à-dire pour ceux qui se rendaient au temple) et un diable méchant pour tout Israël. » Ces paroles indiquent seulement que, dans l'opinion populaire, le diable était l'adversaire des fidèles adorateurs de Dieu. Elles n'ajoutent aucun trait nouveau à ce qu'on apprend dans le livre de Tobit.

Il paraît que la démonologie gagna du terrain parmi les Juifs depuis le milieu du second siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au moment de la ruine de Jérusalem. L'historien Josèphe parle fort souvent des démons[1], et comme ses croyances sur ce sujet étaient sans aucun doute celles de la majorité de ses coreligionnaires de la Palestine, on peut conclure de ses paroles que ce genre d'idées avait fait des progrès. Il tient les démons pour les âmes des morts qui se plaisent à tourmenter les vivants, à établir leur domicile dans leurs corps, à les frap-

[1] Le nom de Satan ne se trouve jamais dans ses écrits

per de maladies[1]. Il y a là un développement évident de l'ancienne croyance qui rapportait les maladies mentales et l'épilepsie à l'influence des mauvais esprits[2]. Mais Josèphe sait aussi bien que l'ange Raphaël conjurer les démons. Cet art, très-répandu probablement à cette époque parmi les Juifs, est dû, selon lui, à Salomon. Il consiste dans l'emploi de certaines formules, ἐπῳδαι, et surtout dans celui d'une certaine racine qu'il appelle Baaras[3] et qui est couleur de feu. Il suffit d'approcher cette racine du nez d'un possédé pour que le démon soit aussitôt forcé de l'abandonner. La plante à laquelle elle appartient croît aux environs de Machœrus. On ne peut l'arracher de la terre sans s'exposer aux plus grands dangers. L'imprudent qui tente cette opération est immédiatement frappé d'un coup mortel. Mais il y a heureusement un moyen d'éviter ce triste dénouement. Est-ce le sage Salomon qui l'a aussi découvert? Josèphe ne le

[1] *Guerre des Juifs*, VII, 6, 3.

[2] *Antiq.*, VI, 8, 2; VI, 11, 3; VIII, 2, 5. Josèphe se sert du mot δαιμονιζόμενος pour désigner un homme atteint de maladie mentale.

[3] Baaras, de בָּעַר, *brûler*.

dit pas ; mais il indique le procédé, qui est d'une exécution facile. Quand on a trouvé la plante, et qu'on l'a dégagée de la terre qui l'entoure, il n'y a qu'à attacher la racine à un chien, qui, chassé vivement, l'entraîne après lui. La pauvre bête meurt, il est vrai ; mais l'homme est sauvé et peut s'emparer sans danger de la merveilleuse racine[1]. Le grave historien est pleinement convaincu de la vérité de ce qu'il raconte. Il a vu lui-même un prêtre, nommé Éléazar, faire sortir un démon, au moyen de ce talisman, du nez d'un possédé[2].

Il n'y a rien à ajouter à ce récit qui complète la démonologie quelque peu puérile des Juifs palestiniens.

II

La démonologie juive alexandrine est d'un caractère plus grave. Elle est pure de toutes les

[1] *Guerre des Juifs*, VII, 6, 3.
[2] *Antiq.*, VIII, 2, 5.

superstitions dont celle de la Palestine est surchargée. Mais elle se tient dans des généralités peu compromettantes. Deux traits essentiels la composent.

Pour les Juifs alexandrins, les fausses divinités du paganisme sont des démons. On en a la preuve dans la version des Septante. Chaque fois qu'il est question dans l'Ancien Testament des idoles païennes, la version grecque traduit par δαιμονια[1]. La même opinion[2] est également professée par l'auteur alexandrin de la seconde partie de Baruch[3]. « Vous avez, dit-il aux Israélites, auxquels » il reproche leur penchant à l'idolâtrie, sacrifié à » des démons et non pas à Dieu[4]. » Cette métamorphose des fausses divinités païennes, que le texte hébreu appelle des êtres fictifs, des non-

[1] *Psaume* xcvi (xcv dans les lxx), 5; cvi (cv dans les lxx), 37; *Deutér.* xxxii, 17; *Esaïe*, lxv, 11, etc.

[2] Elle passa plus tard dans l'Église chrétienne et fut adoptée par presque tous les Pères.

[3] La partie ce livre, depuis le chap. iii, 9, jusqu'à la fin, est regardée comme l'œuvre d'un alexandrin qui traduisit de l'hébreu en grec ce qui précède et y ajouta les chap. iii, 9 à v, 9. *Kurzgef. exeget. Handb. zu den. apokryph.*, par Fritzsche, liv. 1er, p. 173 et suiv.

[4] *Baruch*, iv, 7.

êtres, en des puissances malfaisantes, s'explique par la répulsion qu'inspira aux Juifs hellénistes l'idolâtrie des peuples païens, au milieu desquels ils vivaient.

Une idée plus élevée et entrant dans le champ de la métaphysique religieuse, sur le rôle des mauvais esprits, est indiquée par l'auteur de la Sapience. « Dieu, dit le Juif alexandrin qui a com-
» posé cet ouvrage, Dieu avait créé l'homme pour
» l'immortalité; il l'avait fait à son image. L'envie
» du diable introduisit dans le monde la mort, qui
» est devenue l'héritage de tous. Ceux qui se dé-
» clarent de son parti éprouvent ses cruels effets [1]. »
C'est ici la première fois qu'il est fait une allusion d'ailleurs fort indirecte au récit de la tentation d'Adam et d'Ève par le serpent, et aux suites désastreuses que la Genèse attribue à ce fait. Mais cet essai de théodicée n'est pas poussé plus loin. L'idée sur laquelle il se fonde est abandonnée aussitôt et reste stérile. Il n'est plus même question du diable dans la suite de ce livre. Cette première forme un peu précise du dogme du péché

[1] *Sapience*, II, 23 et 24.

originel ne fut qu'un éclair passager. L'auteur de la Sapience n'en tire pas parti ; elle ne reparaît plus après lui dans les écrits des Juifs alexandrins. Elle est inconnue à Philon, qui explique d'une tout autre façon la chute de nos premiers parents, et Josèphe, de son côté, donne un autre sens au récit de la Genèse. On ne peut croire cependant qu'elle n'ait pas eu quelques partisans, quand on la voit reparaître dans l'Apocalypse (xii, 9), et quand on trouve des déclarations assez analogues dans le Talmud et dans des écrits rabbiniques.

L'explication du mal et de la mort par l'action d'un principe mauvais était étrangère à la philosophie grecque, du moins dans le sens que l'entendent l'auteur de la Sapience, celui de l'Apocalypse et tous les théologiens chrétiens qui l'ont adoptée. Aussi n'est-on pas surpris de ne pas la rencontrer dans les écrits de Philon. Ce n'est pas qu'il n'y ait dans l'ensemble de son système un certain dualisme ; mais c'est le dualisme grec, l'opposition de l'esprit et de la matière, de l'activité et de la passivité, de l'être et du non-être. Et ce du lisme, quoiqu'il se rattache en réalité par des liens logiques au dualisme du bien et du mal,

de Dieu et de Satan, d'Ormuzd et d'Ahriman, en est cependant une expression adoucie et forme comme la transition du dualisme véritable à la doctrine de l'unité de principe.

Aussi Philon ne donne aucune importance métaphysique à la théorie des démons. Il ne parle qu'une seule fois des mauvais esprits[1], et encore l'idée qu'il s'en fait ne s'élève pas au-dessus des superstitions répandues dans la Palestine sur les anges du mal. Il s'imagine que leur principale occupation est d'exciter dans l'homme des désirs impurs.

III

A côté des livres des Chroniques et de Daniel, des apocryphes de l'Ancien Testament, soit palestiniens, soit alexandrins, contenus dans la version des Septante et dans la Vulgate, et des ouvrages d'Aristobule, de Philon et de Josèphe, il est un

[1] *De gigantibus*, § 4.

certain nombre d'écrits d'un caractère fort équivoque, connus sous le nom de Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Regardés par quelques critiques comme des documents juifs, par d'autres comme des documents chrétiens, la plupart sont en réalité l'un et l'autre à la fois, en ce sens du moins qu'on ne peut voir en eux que des œuvres retouchées et retravaillées à plusieurs reprises, par des mains différentes, tableaux confus auxquels juifs et chrétiens de toutes les sectes et de toutes les dénominations ont ajouté tour à tour quelques traits et quelques couleurs. La plus grande utilité de ces livres est sans aucun doute de nous représenter d'une manière saisissante le désordre extrême au sein duquel s'agitait, dans le temps qui a précédé immédiatement l'avénement du christianisme et dans celui qui l'a suivi, ce mélange incohérent d'idées qui, se classant et s'épurant, ont fini par donner naissance au fond des croyances modernes. Mais ici ils peuvent nous servir à reconnaître quelques-uns des traits qui remontent au delà de l'ère chrétienne et qui peuvent servir à compléter le tableau des croyances, peut-être conviendrait-il mieux de dire, des supers-

titions juives sur les mauvais esprits. Mais il est indispensable, pour s'assurer de leur origine juive, de pouvoir leur trouver des analogies réelles, propres à les contrôler, dans des documents d'une nature moins équivoque. Et encore faut-il voir dans ces conceptions moins des croyances généralement répandues parmi les enfants d'Israël que des opinions particulières à quelqu'une de ces mille associations religieuses qui, dans le siècle qui vit naître le christianisme, s'étaient formées dans le sein du judaïsme et dont l'obscure existence se trahit dans la masse d'idées contradictoires, ou pour le moins incohérentes, qui remplissent les pseudépigraphes juifs et qui se contiennent dans les pseudépigraphes chrétiens.

Jusqu'ici nous ne connaissons qu'un seul démon désigné par un nom propre : c'est l'Asmodée du livre de Tobit. Les pseudépigraphes juifs, dont la démonologie est de la plus surprenante richesse, nous en font connaître plusieurs autres. C'est d'abord Béliar, évidemment le même démon que saint Paul appelle Bélial[1]. Dans les oracles sibyl-

[1] 2 *Corinth.*, VI, 15. M. Alexandre regarde Bélial comme

lins, Béliar est l'antéchrist et par conséquent le prince des démons[1]. C'est ensuite les vingt chefs des démons, dont les noms sont enregistrés avec soin par le Livre d'Henoch[2], qui semble avoir enrichi sa démonologie des superstitions de toutes les sectes de cette époque. On est quelque peu étonné de ne pas rencontrer, dans cette riche nomenclature, ni l'Asmodée du livre de Tobit, ni les démons qui appartiennent en propre à la littérature talmudique et rabbinique, entre autres Armilos et Samaël, ce dernier surtout, qui a une certaine célébrité[3]. D'après le Targum du Pseudo-Jonathan sur le Pentateuque, il est le prince de la mort[4]. C'est lui qui séduisit nos premiers parents. Il a conservé, dans plusieurs écrits rabbiniques, le titre de prince des démons. Au reste, le Livre d'Hénoch a deux démonologies différentes, l'une

une forme postérieure de Béliar. D'après Schleusner (*Lexicon in Nov. Testam.*, 4e édit., t. 1, p. 466), Béliar serait la forme syriaque et Bélial la forme hébraïque du même mot.

[1] *Oracula sibyllina*, édit. Alexandre, t. II, p. 169; t. III, p. 63-64.

[2] *Livre d'Henoch.*, ch. VII.

[3] Le mot *Samael*, סַמָאֵל, dérive peut-être de סֵמֶל, *idole sculptée*.

[4] *Targum du Pseudo-Jonathan*, *Genèse*, III, 6.

dans la première partie (ch. VI-XVI) et l'autre dans la troisième (ch. LVI-LXVIII). Le chef des démons est ici Azazel et là Samazia[1].

Mais ce qui doit attirer notre attention, c'est moins ses nomenclatures des mauvais esprits que la légende que, le premier de tous les documents juifs, il rapporte de l'origine du monde infernal. Il nous apprend que les démons sont des anges déchus. Épris d'un amour impur pour les filles des hommes, deux cents esprits célestes, sous la conduite de vingt chefs, abandonnèrent le séjour divin pour s'unir à elles. De ces unions impies naquirent les géants[2].

Cette légende se rattache évidemment au passage de la Genèse (VI, 2 et 4), dans lequel il est raconté que, quand la race humaine eut commencé de se multiplier sur la terre, les fils de Dieu[3], voyant

[1] Il n'y a pas plus d'harmonie dans son Angélologie ; mais ces variétés ne sauraient étonner dans un livre qui est incontestablement de plusieurs mains. M. Ewald y reconnaît cinq différents écrivains, *Abhandl. über des Œthiop., Buches Henokh Entstehung.*

[2] Ch. VI, 3 et suiv.

[3] Par les enfants de Dieu, les Juifs entendaient les anges. Cette interprétation, qui est généralement reçue, n'est pas celle cependant qui a été suivie dans la Bible de Cahen.

que les filles des hommes étaient belles, se choisirent des femmes parmi elles. Voilà le point de départ; mais il y a loin de là à la légende. Il n'y a pas un seul mot dans la tradition hébraïque qui fasse allusion à une chute des anges et qui puisse faire juger l'amour des enfants de Dieu pour les filles des hommes comme une chose mauvaise. Cette tradition est tout à fait analogue, ainsi que Philon l'avait remarqué, à celles des mythologies païennes sur les relations des dieux avec des mortelles, et l'on comprend très-bien qu'elle ait pu se former à une époque où l'on ne trouvait rien d'extraordinaire dans les rapports directs et même familiers de Dieu avec les hommes.

Il serait curieux de suivre les phases diverses par lesquelles le récit de la Genèse s'est transformé peu à peu en la légende du Livre d'Hénoch. Malheureusement presque toutes les traces s'en sont effacées, ou, pour mieux dire, il n'en reste qu'une seule; mais elle est importante, car elle marque le point auquel l'union des enfants de Dieu avec les filles des hommes commence à être prise en mauvaise part. D'après le texte hébreu de la Genèse (VI, 4), les géants ne sont pas issus des anges et

des filles des hommes, ainsi que le prétend la légende du Livre d'Hénoch. Bien loin de là ; l'écrivain sacré fait remarquer expressément que, quand les enfants de Dieu prirent pour femmes des filles des hommes, il y avait des géants sur la terre et qu'il continua d'y en avoir après ces unions. La chose change dans la version des Septante. Les géants deviennent ici les enfants des anges et des filles des hommes. Cette traduction erronée fut-elle inspirée par un souvenir de la fable grecque des Titans, fils du ciel et de la terre? Le traducteur crut-il que la tradition hébraïque était la source ou l'analogue de ce mythe païen? C'est possible ; mais ce qui est certain, c'est que cette traduction jette un jour équivoque sur les mariages des enfants de Dieu et des filles des hommes. Un pas de plus, et on croira que les anges se sont souillés par ces relations indignes de leur sainteté.

A quelle époque et dans quelle secte ce pas fut-il franchi? Il est difficile de le déterminer nettement. On peut cependant entrevoir quelques traits importants. Et d'abord cette légende n'a pu se former que dans le sein d'une secte ascétique. L'origine du mal y est rapportée aux désirs charnels qui

s'élèvent dans des êtres créés purs et qui les souillent, ou encore au mépris de la virginité qui est confondue avec la pureté morale. Ceci suppose que le bien moral absolu consiste dans l'abstinence complète de tout contact avec les choses sensibles. De semblables principes ne peuvent être professés que par des ascètes.

Un second fait nous fait connaître la patrie de cette légende. Nous avons déjà dit qu'elle repose en partie sur un contre-sens commis par la version des Septante. On peut conclure de là qu'elle est née au milieu d'une secte qui se servait, non de la Bible hébraïque, mais de la version grecque. Ce n'est donc que parmi les Juifs d'Égypte qu'il faut chercher cette secte. Ceci suppose, il est vrai, que le Livre d'Hénoch a été primitivement écrit en grec, et ce n'est pas là l'opinion la plus généralement reçue parmi les critiques. M. Éwald, en particulier, prétend qu'il a été composé en hébreu et que le texte grec, dont il reste encore quelques fragments, n'est qu'une traduction[1]. D'où vient

[1] Ewald, *Abhandl.*, *über des Œthiop. Buches Henokh Entstehung*, p. 7 et 8.

alors que son auteur a pris les Septante pour guide, et non l'original hébreu? Comment se fait-il que le prétendu texte hébreu de ce livre n'a été vu d'aucun des écrivains de l'antiquité chrétienne? que cet écrit n'est cité que par des ouvrages écrits en grec, tels que l'Épître de Jude[1], le Testament des douze Patriarches, les écrits de Justin martyr et d'un grand nombre de Pères de l'Église? qu'il est inconnu à la tradition juive palestinienne tout entière? On se demande encore pourquoi son angélologie n'est pas celle qui est universellement admise dans la Judée? Pourquoi sa démonologie y a-t-elle un autre caractère que dans les écrits palestiniens? Pourquoi les mauvais esprits sont-ils désignés par d'autres noms? Une foule d'autres questions tendant toutes à la même conclusion se presseraient sous notre plume, si celles que nous venons de poser ne suffisaient pas, et au delà, pour mettre hors de doute que le Livre d'Hénoch n'est pas une composition palestinienne et qu'il a été écrit en grec et non en hébreu.

On ne peut cependant l'attribuer à la fraction

[1] *Jude*, 14 et 15.

juive connue en général sous le nom d'école alexandrine. Si, par son ascétisme, il se rapproche des tendances philoniennes, il s'en écarte complétement par ses doctrines. Il ne faut pas oublier que ce livre est une apocalypse et qu'il présente toutes les idées qui se rattachent aux croyances apocalyptiques, le point de vue théocratique[1], le tableau de l'opposition des mauvais esprits au triomphe du Messie, le dogme de la résurrection des corps. Or, ces idées se sont effacées ou n'ont jamais pénétré dans le judaïsme alexandrin.

Nous avons signalé précédemment l'existence d'un parti pharisaïque dans l'Égypte, parti groupé, sans aucun doute, autour du temple de Léontopolis. Les tendances palestiniennes durent s'y perpétuer, mais en se colorant de quelque reflet de la culture grecque. C'est dans le sein de ce petit groupe qu'a pris probablement naissance et la légende de la chute des anges et de leur transformation en démons, et le Livre d'Hénoch lui-même, comme c'est encore à lui que nous sommes

[1] Les Juifs y sont partout désignés comme les justes et les païens comme les pécheurs.

disposé à rapporter les fragments juifs des oracles sibyllins et le quatrième livre d'Esdras. Il est impossible, ce nous semble, de ne pas être frappé de l'analogie de ces trois ouvrages. Ils appartiennent à une même famille, par leurs tendances, par leurs doctrines, par leurs vues historiques et religieuses, par leurs procédés de composition. Ils sont sortis du même milieu, et ce milieu ne peut être que celui que nous venons d'indiquer. Aucune autre hypothèse n'explique leur naissance d'une manière satisfaisante.

CHAPITRE V

Des idées apocalyptiques.

Par le mot *apocalypse*, qui, d'après son étymologie, signifie *révélation* en général [1], on n'entend plus, depuis les premiers âges de l'ère chrétienne, que la révélation de ce qui se rapporte aux derniers temps et au règne du Messie sur la terre [2]. Les Juifs, sans avoir de terme spécial pour désigner les révélations de ce genre, avaient un ensemble de croyances bien arrêtées sur l'état final de l'humanité et sur les moyens employés par Dieu pour y conduire tous les peuples de la terre,

[1] Le mot ἀποκαλύπτειν est employé dans le sens de *révéler* dans la traduction grecque de Daniel des Septante. Dieu y est appelé ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια. (*Dan.* II, 28 et 29; comp. même chapit., 19 et 22.)

[2] Le sens restreint de ce mot est dû à *Apoc.*, I, 1. L'auteur de cet écrit ayant appelé *Apocalypse* la révélation de ce qui se rapporte à la dernière venue de J.-C., ce terme a été depuis lors employé dans la langue chrétienne uniquement pour désigner les prophéties relatives aux derniers temps.

croyances qui ont passé en partie, mais avec quelques modifications, dans l'Église chrétienne[1]. Ces croyances juives ne remontent pas cependant à une haute antiquité. Elles appartiennent, avec les plus anciens écrits qui les contiennent, à l'époque qui s'écoula depuis le retour de la captivité jusqu'aux temps qui précédèrent immédiatement le commencement de l'ère chrétienne.

Quelle a été leur origine? Comment se sontelles formées au milieu du peuple juif? C'est ce que nous allons essayer d'expliquer.

I

Ce ne fut qu'assez longtemps après le rétablissement du peuple juif dans sa patrie, à une époque, par conséquent, où la prophétie avait entièrement cessé, que se montrèrent pour la première

[1] Sur la différence de l'Apocalypse juive et de l'Apocalypse chrétienne, voir Lücke, *Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. des Johannes*, 2e édit., t. Ier, p. 20 et suiv.

fois, au milieu de cette nation, les croyances eschatologiques désignées sous le nom d'*Apocalypse*. Elles embrassent, en les dépassant toutefois, les anciennes promesses faites par les prophètes [1] touchant le Messie, et l'histoire nous apprend que, quelque temps après le retour de la captivité de Babylone, elles avaient remplacé les espérances messianiques dans l'ensemble des idées religieuses des descendants de Jacob, de telle sorte qu'on peut regarder celles-ci comme propres aux Hébreux, et celles-là aux Juifs.

Les prophètes avaient annoncé le rétablissement de la maison de David [2], la restauration des deux fractions du peuple hébreu dans son unité et dans son ancienne splendeur nationale [3], le triomphe définitif de la théocratie mosaïque [4] et la propaga-

[1] Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que nous ne comprenons pas parmi ces prophètes, ainsi que le font les traductions françaises de la Bible, le livre qui porte le nom de Daniel, livre qui est placé parmi les Hagiographes dans le canon juif.

[2] *Osée*, II, 16-25; XVI, 4-10. *Amos*, IX, 11-5. *Michée*, IV, 6-10. *Esaïe*, IX, 6; XI, 11 et 12; XVI, 5. *Ezéch.*, XXXVII, 24.

[3] *Esaïe*, XI, 12-14. *Ezéch.*, XXXVII, 18 et suiv.

[4] *Joel*, III, 1, 2 et 7. *Esaïe*, X, 9. *Jérém.*, XXXI, 31-34. *Ezéch.*, XXXIII, 26 et suiv.; XXXIX, 25-29.

tion de la croyance en un Dieu unique [1], même au milieu des peuples idolâtres [2]. Le nom de Messie n'avait pas encore été donné au futur libérateur des enfants de Jacob [3] ; il n'était question que d'un descendant de David, né comme lui à Bethléhem et désigné par le nom quelque peu vague de serviteur de Dieu [4], de saint d'Israël [5], de dominateur [6], de héros divin, de prince de la paix [7], de roi appelé à réunir sous son sceptre toutes les parties déchirées du royaume d'Israël [8].

Quand le peuple juif se fut, après le retour de la captivité de Babylone, raffermi dans son ancienne patrie, tout ce qui se rapporte à la venue du Messie prit des couleurs nouvelles. Le plus

[1] *Esaïe*, II, 2, 4; *Michée*, IV, 1, 3; VII, 16, 17; *Amos*, IX, 12.

[2] *Osée*, II, 18, 19; III, 5; *Michée*, V, 11, 13; *Esaïe*, XIX, 18, 25.

[3] Ce mot se trouve pour la première fois dans l'Ancien Testament, dans Habacuc, III, 13; mais le מְשִׁיחַ-יְהוָה désigne le peuple élu de Dieu, et non le libérateur qui doit le rétablir dans sa nationalité.

[4] *Michée*, V, 2; 1 *Sam.*, XVI, 8; *Esaïe*, XLIV, 5; XLII, 1.

[5] *Esaïe*, XLIX, 7.

[6] *Michée*, V, 2.

[7] *Esaïe*, IX, 5, 6; XI, 1-5, 10-13.

[8] *Esaïe*, XI, 13; IX, 8.

ancien document qui présente cette transformation des espérances messianiques en vues apocalyptiques est le livre qui porte le nom du prophète Daniel. Le tableau y est cependant encore incomplet; quelques-uns des points les plus importants y manquent; d'autres y sont vaguement indiqués. On sent, en lisant ce livre et surtout en le comparant à des écrits semblables postérieurs, que l'apocalypse est en voie de formation et qu'elle n'est pas encore achevée; mais les caractères distinctifs de ces croyances y sont déjà très-bien marqués. Ce livre est resté d'ailleurs le modèle de presque tous les ouvrages de ce genre.

Il s'agit bien encore ici du rétablissement du peuple d'Israël, sous la conduite d'un descendant de David, du triomphe définitif du monothéisme sur le culte des idoles, d'une ère de prospérité pour les élus de Dieu, en un mot, de tout ce qui fait le fond des espérances messianiques; mais, d'un côté, ces faits sont décrits sous un jour nouveau, avec des détails en grande partie inconnus aux anciens prophètes, et, d'un autre côté, ils sont rattachés à une suite d'événements qui n'embrassent rien moins que l'histoire des grandes

nations figurant, à cette époque, sur la scène du monde.

L'auteur de ce livre annonce que le Messie ne paraîtra parmi les hommes qu'après que quatre puissantes monarchies se seront succédé dans la domination universelle. Les grands traits de leur histoire, les mouvements tragiques qui doivent les élever et les renverser sont peints d'une manière symbolique. Que par les quatre grands empires, représentés tantôt par les matières diverses qui composent la statue du songe de Nabuchodonosor [1], tantôt par les quatre animaux sortant du sein de le mer [2], on doive entendre les Chaldéens, les Mèdes, les Perses et les Macédoniens, où, comme le veulent d'autres interprètes avec moins de raison, selon nous, les Chaldéens, les Médo-Perses, les Macédoniens et les Romains, peu importe pour le but de nos recherches actuelles ; nous n'avons pas à donner une explication de ce livre ; il nous suffit de constater que l'écrivain juif rattache la venue du Messie aux révolutions successives des

[1] *Dan.*, II. 37-43.
[2] *Dan.*, VII. 3-8, 17-27.

nations, et que ces révolutions successives sont pour lui des antécédents nécessaires de l'établissement du royaume de Dieu sur la terre, royaume de Dieu qui sera la cinquième et dernière monarchie[1], l'ère finale destinée à clore toutes les choses humaines. Quelque singulière que soit la forme sous laquelle elle est exposée, cette idée d'une marche suivie et en quelque sorte réglée des révolutions politiques et religieuses vers l'accomplissement définitif des décrets de Dieu, ne manque ni de grandeur, ni d'originalité; elle offre tous les traits essentiels de cette espèce de philosophie de l'histoire que Bossuet a exposée dans son ***Discours sur l'histoire universelle***[2].

L'apparition du Messie sera précédée et annoncée par des calamités sans nombre[3]. Au temps de la fin[4], à la dernière période de la colère

[1] *Dan.*, II, 44 et 45.

[2] On peut dire du livre de Daniel ce que Lücke n'est pas éloigné d'affirmer de l'Apocalypse de saint Jean, qu'il est le berceau caché de la philosophie de l'histoire. *Lücke, Vers. einer vollst. Einl.*, t. 1er, p. 38 et 39.

[3] *Dan.*, XI, 26 et 27; XIII, 3.

[4] *Dan.*, VIII, 17; XI, 35, 40; XII, 49. Cette époque est aussi appelée la fin des jours (X. 14), la fin des temps, des années (XI, 13).

de Dieu[1], l'abomination, cause de la désolation, durera un temps marqué[2], et, après cette époque d'affliction, commencera la ruine des pécheurs[3]. Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière ressusciteront, les uns pour jouir d'un bonheur éternel, et les autres pour être couverts d'une ignominie éternelle[4]. C'est alors que le Messie fondera sur la terre le royaume des saints du Très-Haut[5], royaume qui s'étendra sur tous les peuples[6], et qui n'aura point de fin[7].

A l'imitation du Livre de Daniel, on continua de rattacher l'avénement du Messie au développement tout entier de l'histoire de l'humanité; mais les écrivains apocalyptiques n'adoptèrent pas tous la même classification. Ainsi, au lieu des quatre grandes monarchies de Daniel, on trouve, dans quelques-uns des passages juifs des oracles sibyllins, dix générations[8] et, dans le *Testament des douze*

[1] *Dan.*, VIII, 19.
[2] *Dan.*, XII, 11-13.
[3] *Dan.*, VIII, 23.
[4] *Ibid.*, XII, 2.
[5] *Ibid.*, VIII, 12-22.
[6] *Ibid.*, VI, 14-27; II, 45.
[7] *Ibid.*, VII, 15, 27.
[8] *Oracula sibyll.*, lib. II, 15; IV, 86, etc.

Patriarches, sept semaines[1]; d'autres écrivains se contentèrent de diviser le cours entier des choses en deux grandes parties, l'une antérieure et l'autre postérieure à la venue du Messie[2]; d'autres, admettant que le monde doit durer six mille ans, divisèrent cet espace de temps en trois périodes, chacune de deux mille ans[3]; d'autres, enfin, regardèrent comme un mystère connu de Dieu seul le moment de la venue du Messie[4].

C'était une opinion reçue parmi les enfants

[1] *Test. des douze patriarches*, Lévi, 17 et 18.

[2] Bertholdt, *Christol. Iudæor.*, p. 38-43

[3] Par un de ces rapprochements arbitraires si chers à l'interprétation judaïque, on prétendit que le récit de la création était une image de la durée des choses créées, et comme, d'après Ps. XC, 4, mille ans sont devant le Seigneur comme un jour, on admit que le monde durerait six mille ans avant la venue du Messie, correspondant aux six jours de travail de l'Éternel, tandis que le règne du Messie, qui doit durer mille ans, est représenté par le jour du repos du Seigneur. Dans quelques passages du Talmud, la durée et la division des choses humaines, sont fixées d'une autre manière. « C'est une tradition de l'école d'Élie, y est-il dit, que le monde doit durer six mille ans, deux mille avant la loi, deux mille sous la loi, et deux mille sous le Messie. » (*Talm. Sanhedr.*, fol. 97 a. Fabricius, *Cod. pseudæpigr. veteris Testam*, p. 1079 et 1080. Lightfoot, *ad Matth.*, XXIV, 3. Bertholdt, *Christol.*, pag. 36, p. 213.

[4] *Esdras*, VI, 7-10; XIII, 51 et 52. *Targ. de l'Ecclés.*, VII, 25. Comp. *Marc*, XIII, 32.

d'Israël, que la race humaine se divise en deux catégories bien tranchées, dont l'une comprend les adorateurs du vrai Dieu, c'est-à-dire les Juifs, et dont l'autre embrasse tout le reste des hommes qui, ne connaissant pas Jéhovah, adressent leur culte à de vaines idoles et se trouvent naturellement les ennemis des adorateurs du vrai Dieu et, par suite, les ennemis de Dieu lui-même. Quand les Juifs se furent fait une théorie étendue du monde invisible et qu'ils en furent venus à regarder les fausses divinités des païens comme des puissances rebelles et opposées à Jéhovah[1], on crut que la lutte n'avait pas lieu seulement sur la terre, entre les adorateurs du vrai Dieu et les adorateurs des idoles, mais aussi dans le monde invisible, entre les anges du mal et les anges de l'Éternel. Cette idée est déjà en germe dans le Livre de Daniel, où il est parlé des anges des peuples et des combats qu'ils se livrent entre eux[2]. Elle reçut de grands développements dans les apocalypses postérieures, et elle conduisit à une autre croyance qui prit

[1] Dans la version des Septante, les dieux des païens sont appelés des démons. *Ps.* xcv, 5; *Baruch*, iv, 7.
[2] *Dan.*, x, 13, 14, 20; xii, 1.

une place considérable dans l'eschatologie juive.

L'auteur du Livre de Daniel avait dépeint le dernier des ennemis du peuple juif comme le plus terrible et le plus acharné à la ruine du monothéisme[1]. Ce trait prit plus tard une forme nouvelle. Cet ennemi fut représenté non-seulement comme le chef d'une ligue de tous les rois idolâtres contre le peuple de Dieu, chef que l'on désigna, d'après Ézéchiel (XXXVIII et XXXIX), sous le nom de Gog Magog[2], mais encore comme le prince des démons, conduisant contre le Messie l'armée entière des puissances du mal. Dans les oracles sybillins, il est appelé Bélial et Béliar[3]; ailleurs, il porte le nom d'Ermolaus[4], de Samael[5]; et, dans des temps postérieurs à l'établissement du christianisme, les

[1] *Dan.*, X, 13, 14, 20; XII. 1.

[2] *Targ. de Jérus, Nombres*, XI, 26; *Targ. Jonath.*, même passage; *Bible de Cahen*, t. XI, p. 32.

[3] *Oracula Sibyll.*, bib. III, v, 61. Le prince des démons est aussi appelé Bélial dans le *Test. des douze patriarches.*

[4] *Targ. Jonath. Esaïe*, XI, 4. Cette dénomination est postérieure, d'après de Wette, à la destruction de Jérusalem par Titus. Gfrœrer croit qu'elle est de l'époque des Hérodes, *Das Jahrh. des Heils*, t. I, p. 48.

[5] Buxtorf, *Lex. chald.*, au mot סמאל. Cœlln., *Bibl. Theol.*, t. I, p. 506, 507.

Juifs, empruntant un nom consacré dans le langage chrétien, le désignent aussi sous celui d'Antéchrist[1]. C'est ce dominateur des nations, ce prince des mauvais esprits, que le Messie doit combattre et doit vaincre.

Malachie avait déjà annoncé que le prophète Élie paraîtrait de nouveau sur la terre pour préparer l'œuvre du Messie[2]. Cette promesse entra dans le cercle des idées apocalyptiques. Elle ne paraît point dans le Livre de Daniel, mais on la trouve dans des écrits postérieurs, où elle se présente avec de grands développements. A Élie on associa tantôt Moïse, tantôt Ésaïe et Jérémie, et enfin par un changement singulier, mais facile à expliquer, les Juifs attendirent deux Messies, l'un fils d'Éphraïm, qui devait combattre Gog, mais être vaincu par lui, et l'autre fils de David, auquel était réservée la gloire d'abattre le prince des nations[3].

Les prophètes avaient dépeint le règne du Messie

[1] Bertholdt, *Christol. Judæor*, § 16, p. 69-74.

[2] *Malach.*, IV, 5; *Ecclésiast.*, XLVIII, 10, 11; *Targum Pseudo-Jon.*, *Exod.*, XL, 10.

[3] 4 *Esdras*, II, 18. Bertholdt, *Christol. Judæor*, § 17, p. 75 et suiv. Cœlln, *Bibl. Theol.*, t. 1er, p. 497 et suiv.

comme une ère de bonheur; l'auteur du Livre de Daniel le présente sous les mêmes couleurs, en ajoutant cependant ce trait nouveau, qu'à son avénement il y aura une résurrection partielle des morts [1]. Plus tard cette dernière idée fut remplacée par celle d'une résurrection des justes, appelés à prendre part à la félicité du dernier moment des choses terrestres [2]. D'autres traits, inconnus à l'auteur du Livre de Daniel, et par conséquent aussi aux prophètes, furent encore ajoutés au tableau de cette époque fortunée. Nous n'en rappellerons ici que deux; mais ce sont les plus remarquables. Le Messie donnera aux hommes, selon plusieurs écrivains apocalyptiques, une nouvelle loi, ou du moins il perfectionnera celle qui avait été proclamée par Moïse [3], et son règne sur la terre durera mille ans [4].

[1] *Dan.*, XII, 2.

[2] Keil, *Opusc. acad.*, sect. prior, p. 33 et suiv. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, 4, 3. *Guerre des Juifs*, II, 8, 14.

[3] « L'Éternel, du haut du ciel étoilé, dispensera aux hommes une loi commune à toute la terre. » *Oracula sibyll.*, lib. III, vers. 755-758. Bertholdt, *Christol*, § 31. Le *Targ. Jonath.* (*Esaïe*, XII, 3), parle d'une nouvelle doctrine, אוּלְפַן חֲדַת, qui sera annoncée dans les temps messianiques. De même dans *Test. des douze patr.*, *Lévi*, 16.

[4] Voir la note 3 de la page 247.

Pour l'auteur du Livre de Daniel, comme pour les prophètes, le bonheur final était réservé au peuple de Dieu. Plus tard on en ouvrit l'entrée aux nations étrangères qui étaient appelées, après la victoire du Messie, à se convertir au culte du vrai Dieu. On voit dans le livre apocryphe de Tobit que, quand le sanctuaire du Seigneur sera rétabli dans Jérusalem, plusieurs peuples accourront de leurs demeures éloignées, attirés par la grandeur de l'Éternel et apportant des présents au roi du ciel [1]. Toutes les nations, y est-il dit encore, se convertiront sincèrement; elles craindront le Seigneur, leur Dieu, et briseront leurs idoles; toutes les nations béniront le Seigneur [2].

Il semble que cette espérance de la conversion des païens, ennemis du peuple d'Israël et du vrai Dieu, aurait dû conduire à celle de la conversion des puissances du mal qui avaient été leurs dieux. Il n'en fut cependant pas ainsi. Inconnue à l'auteur du Livre de Daniel, cette espérance est positivement repoussée par plusieurs écrivains apo-

[1] *Tobit*, XIII, 21 et 22.
[2] *Ibid.*, XIX, 5 et 6.

calyptiques, qui condamnent comme une injure à la justice divine même la pitié pour les réprouvés et pour les anges déchus[1]. On trouve toutefois dans ces mêmes écrivains comme une concession faite à la doctrine du rétablissement final. Tout en parlant des châtiments réservés aux impies, ils semblent admettre, par une singulière contradiction, qu'à la fin des temps le mal disparaîtra, et que les méchants, au lieu d'être jetés aux peines éternelles, seront anéantis. Dans le Livre d'Hénoch, Dieu déclare que les mauvais anges doivent périr avec toute leur race[2]; et, dans le quatrième Esdras, il est annoncé que, pendant le règne du Messie, le mal sera détruit, ainsi que la fraude, et que les méchants, semblables à la semence qui ne lève point, auront vécu en vain et périront[3]. Il nous paraît qu'il y a dans ces expressions quelque chose de plus que des images destinées à peindre la vanité des desseins des méchants et le triomphe définitif du bien sur la terre. Nous y voyons une

[1] 4 *Esdras*, VII, 36-45. *Hénoch*, LXVII. Lücke, *Vers. einer vollst. Einleit. in die Offenb.*, t. 1er, p. 105.

[2] *Hénoch*, XVII.

[3] 4 *Esdras*, IV, 27; VIII; 43 et 44; IX, 22.

doctrine analogue à celle qui fut admise par quelques chrétiens dans les premiers siècles de l'Église, et d'après laquelle les principes démoniques doivent, à la fin des siècles, disparaître comme un feu qui se consume lui-même et qui s'éteint faute d'aliment.

II

Si l'on compare les croyances apocalyptiques juives, dont nous venons d'esquisser les traits principaux, avec les espérances messianiques, telles qu'elles sont contenues dans les prophètes, on trouvera qu'il n'y a entre elles ni une aussi grande différence que le suppose Lücke[1], ni une aussi grande ressemblance que l'admet Nitzsch[2]. Pour le premier de ces deux théologiens, ce qui dis-

[1] Lücke, *Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb.*, t. 1er, p. 49 et suiv.

[2] Nitzsch., *Bericht an die Mitglieder*, etc ; *vom Jahre* 1820.

tingue décidément le Livre de Daniel et sans doute aussi les autres apocalypses juives des anciens prophètes hébreux, c'est le point de vue universaliste de l'auteur, qui, se plaçant au-dessus de l'horizon de la nationalité juive, embrasse dans ses considérations l'ensemble des nations. Ce trait ne nous paraît pas aussi prononcé que Lücke le prétend. D'un côté, en effet, les prophètes hébreux portent fréquemment leurs regards au delà du cercle national; ils parlent très-souvent des destinées futures des peuples idolâtres[1], et ils expriment parfois l'espérance que le culte du vrai Dieu fera des progrès parmi eux[2]; et, d'un autre côté, le point de vue national domine encore dans le Livre de Daniel[3], comme dans les autres apocalypses juives. Tout en annonçant çà et là la conversion des idolâtres au monothéisme, les écrivains apocalyptiques juifs attendent une restauration parfaite de leur nation et maintiennent dans

[1] *Psaume*, CXLIX, 6, 7; *Mich.*, V, 8, 9, 15; VII, 16, 17; *Joël*, III, 19; *Esaïe*, XI, 14; XXV, 10-12; XLIX, 23; I, 9; LX, 9, 14; LXI, 5; LXVI, 25; *Zach.*, XIV, 17-19.

[2] *Psaume*, XXII, 28; CII, 23.

[3] *Dan.*, VII, 27; IX, 2 et suiv.

tous les cas une différence radicale entre les enfants de Jacob et les peuples étrangers[1].

L'opinion de Nitzsch nous paraît tout aussi peu admissible. Le tableau que les prophètes hébreux font de l'avénement et du règne du Messie est loin d'avoir les mêmes traits et les mêmes couleurs que celui qu'en tracent Daniel et, après lui, les écrivains qui l'ont pris pour modèle. Laissons de côté le ton qui n'est pas le même, le mode d'exposition qui est différent, circonstances accessoires qu'on peut négliger; mais on ne peut méconnaître qu'il y a dans Daniel et dans les autres apocalypses juives des traits, et des traits importants, caractéristiques, qui sont tout à fait inconnus aux prophètes. La détermination en nombres mystiques de la date des principaux événements qui doivent préparer la venue du Messie, la fixation de la durée de son règne, la personnification du chef de ses ennemis dans le prince des mauvais esprits, la résurrection partielle des morts au commencement de la cinquième monarchie, la publication d'une loi nouvelle, ou du moins le per-

[1] 4 *Esdras*, VIII, 15 et suiv.; IV, 21, 22, 29 et suiv.

fectionnement de l'ancienne, voilà certainement des éléments nouveaux, très-propres à distinguer les apocalypses des prophéties hébraïques.

Ces différences ne vont cependant pas jusqu'à détruire toute analogie entre les croyances apocalyptiques des Juifs et les espérances messianiques de leurs pères. En réalité, tout ce qui est contenu dans celles-ci est conservé dans celles-là. En effet, comme les espérances messianiques, les apocalypses juives ont pour but essentiel d'annoncer la venue du libérateur d'Israël, libérateur issu de la famille de David, de célébrer son triomphe sur les ennemis du monothéisme, et de décrire l'ère de bonheur et de vertu qu'il doit fonder sur la terre. Mais, si elles embrassent l'ensemble des prophéties anciennes, elles les dépassent en un grand nombre de points, en voulant déterminer d'une manière précise ce qui, dans les prophètes hébreux, est laissé dans l'indécision. Le tableau des espérances messianiques a été agrandi dans les apocalypses; les traits en sont plus arrêtés, mieux marqués, les vides remplis, les personnages multipliés; mais on peut reconnaître dans les espérances messianiques le fond, l'esquisse des idées apoca-

lyptiques, comme sous une broderie on aperçoit encore le dessin primitif.

On doit donc, ce nous semble, regarder les croyances apocalyptiques des Juifs comme un développement des espérances messianiques des Hébreux. Cette opinion n'est pas nouvelle. Corrodi l'a présentée, il y a déjà longtemps, dans son *Histoire du chiliasme*[1]; mais ce serait, selon nous, une profonde erreur que de l'entendre dans le même sens que cet ingénieux écrivain. S'il a raison, en effet, d'admettre que les idées apocalyptiques sont sorties des promesses messianiques des anciens prophètes, il se trompe complétement en indiquant, comme la cause de cette évolution, le fait, incontestable d'ailleurs, que les Juifs prirent à la lettre ces promesses, qui n'avaient pas d'autre but, selon lui, que de retenir le peuple dans l'observation de la loi[2]. Sans nous arrêter à faire ressortir ce qu'il y a d'erroné et dans cette manière de considérer les prophéties, qui ne seraient, à ce point de vue, que de pauvres expé-

[1] Corrodi, *Geschichte des Chiliamus*, t. 1er; *Abschn.*, 3-6.
[2] *Ibid.*, t. 1er; *Abschn.*, 5.

dients d'une politique aux abois, et dans l'explication superficielle et insuffisante par laquelle Corrodi croit résoudre le problème de la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques, nous allons demander à l'histoire du peuple juif par quel concours de circonstances il fut poussé, non à abandonner les espérances de ses pères, auxquelles il ne renonça jamais, mais à leur donner des développements aussi nouveaux que considérables.

La position dans laquelle les enfants d'Israël se trouvèrent placés après le retour de la captivité de Babylone, et les rapports divers qu'ils eurent à soutenir avec les peuples voisins depuis ce moment et principalement depuis les changements introduits dans les grands empires d'Orient par les conquêtes d'Alexandre, leur firent une obligation, sans qu'ils en eussent eux-mêmes une claire conscience, d'étendre et de modifier la législation et les croyances de leurs pères. Dans le travail général qui dut alors s'accomplir, il fallut expliquer les espérances messianiques aussi bien que les autres parties des croyances religieuses. Ce dut être surtout une affaire de première nécessité,

si nous pouvons ainsi dire, dans les moments difficiles que les Juifs eurent à traverser, depuis leur restauration jusque vers le milieu du siècle qui précéda la naissance du christianisme[1]. A chacun de ces moments, il fallut trouver, dans les promesses faites par les prophètes touchant le libérateur, des traits appropriés aux malheurs présents, et naturellement il y eut là pour ces croyances une cause féconde de développement.

Mis en rapport, depuis leur rétablissement dans la Judée, avec les nations les plus puissantes de l'antiquité, n'ayant par eux-mêmes aucune importance politique, et habitant un pays que sa position géographique faisait le point de séparation de l'empire perse et de l'Égypte, et plus tard de plusieurs des royaumes formés des débris des conquêtes d'Alexandre de Macédoine, les Juifs virent leurs destinées dépendre des succès ou des revers des monarques voisins, qui furent tour à tour leurs maîtres. Ils durent dès lors tenir

[1] De tous temps, les espérances messianiques ont été chères aux Juifs pendant les moments de détresse; mais ils en ont en général fait bon marché partout où ils ont joui de quelque sécurité.

compte, dans leur espérance d'une délivrance future, des révolutions de ces grands États, et rattacher, en quelque sorte, leur attente du Messie à l'histoire de ces empires. C'est ce qui se voit dans le Livre de Daniel, aussi bien que dans plusieurs des oracles sibyllins et dans le quatrième Esdras.

On peut donc admettre que les Juifs furent forcés par une nécessité intérieure, résultat des conditions de leur nouvelle vie politique, d'étendre au delà du cercle connu de leurs pères leurs espérances messianiques, et de leur donner à la fois des développements considérables et une forme différente, pour pouvoir les approprier à chacune des nombreuses crises nationales qu'ils éprouvèrent. Telle fut la cause générale de la formation de l'apocalypse juive, ou, pour parler avec plus d'exactitude, de la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques.

Quand on examine de près les idées apocalyptiques telles qu'elles se trouvent dans le Livre de Daniel, dans le quatrième Esdras et dans les autres monuments de la littérature juive, on s'aperçoit bien vite que, si quelques-unes sont nées simplement d'une extension des enseignements des pro-

phètes sur le Messie, extension commandée par la situation politique et religieuse des descendants d'Israël, d'autres n'ont pu sortir que des résultats combinés de ces promesses et des éléments nouveaux entrés dans le cercle de leurs croyances depuis que, à la suite de la captivité de Babylone, ils avaient été mis en relation avec des peuples voisins. Il est facile de voir que la doctrine de plus en plus compliquée des précurseurs du Messie, doctrine qui, en se liant avec l'espérance du rétablissement des dix tribus depuis longtemps séparées, produisit plus tard celle des deux Messies, a son antécédent dans Malachie (IV, 5 et 6); que celle de Bélial ou de l'antéchrist a également son antécédent dans Ézéchiel (XXXVIII et XXXIX); que celle de la conversion plus ou moins complète des nations idolâtres au culte du vrai Dieu a aussi sa racine dans de nombreux passages des prophètes. Mais il est plusieurs autres points tout aussi importants, tout aussi caractéristiques, qui ne sont pas de simples conséquences des espérances messianiques et qui ne peuvent leur avoir été rattachées que par suite des modifications éprouvées par les croyances juives, au contact des

peuples étrangers. Telles sont la doctrine d'une résurrection partielle des morts à l'avénement du Messie, celle de la durée de mille ans assignée au règne de ce libérateur, celle de la promulgation d'une loi nouvelle, ou du moins de la modification de l'ancienne pendant cette période. Ceci suppose que quelque action venue du dehors s'est fait sentir dans le travail de transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques. Il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Il se passa quelque chose d'analogue pour plusieurs autres idées religieuses, qui subirent des modifications plus ou moins profondes au contact de la religion ou de la philosophie des peuples étrangers. Il s'agit maintenant de rechercher duquel des peuples avec lesquels les Juifs furent en rapport, cette influence a pu venir; nous essaierons d'établir ensuite de quelle manière et dans quelle mesure elle dut être subie.

Ce n'est pas certainement du côté de l'Égypte qu'il faut se tourner. Les croyances propres à cette nation ne semblent contenir rien qui, de près ou de loin, offre quelque analogie avec les croyances apocalyptiques, et ce n'est pas chez les Juifs

répandus dans ce pays que ces idées se sont d'abord développées[1].

Cette action n'est pas venue de la littérature grecque. On en a deux preuves incontestables.

1° La littérature grecque n'a exercé d'influence que sur le judaïsme alexandrin, et les idées apocalyptiques sont tout à fait étrangères à la Sapience, à ce qui reste d'Aristobule et aux écrits de Philon, c'est-à-dire précisément aux ouvrages dans lesquels se montre la trace d'une action de la philosophie grecque. On les rencontre, il est vrai, largement développées dans d'autres écrits juifs dont l'origine égyptienne paraît bien certaine, tels que les parties juives des oracles sibyllins et le livre d'Hénoch. Mais nous avons montré que ces écrits ont été composés sous l'influence des vues reli-

[1] M. Frankel prétend que les idées messianiques se développèrent plus tôt et plus largement à Alexandrie que dans la Palestine. (*Ueber den Einfluss der Palæst. Exegese auf die Alexandr. Hermeneutik*, p. 182 et suiv.) Cette opinion nous paraît complétement erronée. Le développement de ces idées est dans Daniel, dans les apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament, dans les targums, en un mot dans les écrits juifs palestiniens et babyloniens, tandis qu'on n'en trouve que de très-faibles traces dans les apocryphes de l'Ancien Testament d'origine alexandrine et dans les œuvres de Philon.

gieuses dominant dans la Judée. D'ailleurs ils sont postérieurs au livre de Daniel, dont ils sont des imitations; ils n'ont donc pas créé l'apocalypse juive. Enfin, il n'est pas un seul fait qui prouve que la littérature juive de l'Égypte ait donné la moindre impulsion à la théologie des écoles palestiniennes.

2° Rien n'est plus opposé à la culture grecque que les croyances apocalyptiques. Pour les Grecs, l'âge d'or n'était pas dans l'avenir, mais dans le passé; bien loin de marcher vers le bien, l'humanité s'enfonçait de plus en plus dans le mal ; l'âge d'argent, qui avait succédé à l'âge d'or, avait disparu devant l'âge d'airain, qui avait fait place lui-même à un âge plus imparfait encore. Quelques philosophes avaient cependant rêvé un autre ordre de choses. On dit que Zénon espérait que tous les hommes finiraient par ne former qu'un seul troupeau sous la direction d'un seul Dieu, leur unique berger. Platon avait déjà, de son côté, tracé les lois d'une république idéale. Mais ces idées n'avaient pas poussé de profondes racines dans la culture grecque, et elles ont exercé certainement plus d'effet sur Philon et sur quelques autres

Juifs alexandrins que sur les concitoyens de leurs auteurs[1].

C'est un fait incontestable que, sous l'action de la littérature grecque, les espérances messianiques, loin de se développer, perdirent de leur force et de leur importance au milieu des Juifs d'Alexandrie, et ne restèrent guère que des vues philosophiques sur une amélioration probable des hommes au point de vue religieux et moral[2]. Philon que l'on peut regarder comme l'expression la plus complète du judaïsme alexandrin, espère seulement que les hommes arriveront un jour à la connaissance du vrai Dieu, et que, à mesure que leurs idées religieuses deviendront plus saines, ils seront plus heureux et plus vertueux; mais ces progrès doivent être, selon lui, moins l'effet d'une intervention divine que la conséquence naturelle de la culture intellectuelle. Dans tous les cas, les espé-

[1] Plutarch., *De Alexandri fortitud.*, I, 6.

[2] Les apocryphes alexandrins, comme Philon, prennent presque toujours les espérances messianiques dans un sens idéal. Ainsi, la *Sapience* (III, 8; IV, 20; VI, 1) parle bien de la victoire des hommes pieux sur les impies et de leur domination sur les nations; mais ce triomphe ne doit avoir lieu qu'après cette vie, dans le monde à venir, dans le ciel.

rances messianiques n'ont presque plus pour lui de portée politique et de sens national.

III

C'est dans la Babylonie, non telle qu'elle était quand les tribus de Juda et de Benjamin y furent transportées, ni même telle qu'elle était au moment qui vit la fin de la captivité, mais dans la Babylonie telle qu'elle devint sous la domination des Perses, qu'il faut chercher les doctrines qui ont pu avoir quelque action sur la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques. Tout nous invite à porter nos regards de ce côté. Le livre de Daniel, première exposition de ce genre d'idées, nous fait naturellement penser à ce pays. C'est là que se passent les scènes qui y sont décrites; c'est d'un homme élevé à Babylone qu'il est supposé l'ouvrage; la plus grande partie en est écrite dans une langue formée du mélange de l'hébreu et de la langue propre aux habitants

de cette contrée. D'un autre côté, c'est parmi les Juifs revenus dans la Judée et parmi ceux qui étaient restés sur les bords de l'Euphrate, et avec lesquels les premiers conservèrent toujours des relations suivies, que les croyances apocalyptiques se répandirent et devinrent populaires. Enfin, tandis que ces idées étaient inconnues des Juifs d'Alexandrie, et que même les espérances messianiques s'étaient affaiblies parmi eux, les prophéties sur la fin des temps, telles qu'elles sont contenues dans le livre de Daniel, ont laissé des traces profondes dans tous les écrits d'origine palestinienne ou d'origine babylonienne, par exemple dans les apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament, dans les paraphrases chaldaïques, dans la Mischna et dans les Midraschim[1].

Les espérances messianiques ne se transformèrent pas en croyances apocalyptiques pendant la durée de la captivité. Il a été prouvé précédem-

[1] Berthold, *Christ. Jud.*, p. 48, 188, note 1, etc. A.-F. Gfrœrer, *das Jahrh. des Heils*, t. II, p. 195 et suiv. Lücke, *Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb.*, t. 1er, p. 61 et suiv. On en trouve aussi des traces bien marquées dans les Évangiles, *Matth.*. XXIV, 15; *Jean* XII, 34, etc.; Lüke, *Comm. Evang. Joh.*, t. 1er, p. 52.

ment que quand les Juifs rentrèrent dans leur patrie, ils n'étaient changés que sur un point, et encore pas aussi complétement qu'on l'a parfois soutenu, et ce changement s'explique par toute autre chose que par une action venue du dehors. Qu'auraient-ils, d'ailleurs, emprunté aux Chaldéens? Quelque peu connue que soit encore cette nation, on peut admettre avec quelque vraisemblance que sa religion, qui était un culte des astres, ne contenait rien d'analogue à l'attente d'un libérateur et à l'espérance d'une époque finale de bonheur et de vertu. Les Chaldéens n'avaient rien à donner aux Juifs pour le développement de leurs croyances messianiques; s'ils ont pris une place dans le drame apocalyptique, ce n'est que comme des oppresseurs et des ennemis de Jéhovah, destinés à la destruction et au châtiment. Il en fut tout autrement des Perses. Il est impossible de ne pas reconnaître une influence de leurs doctrines sur la formation et surtout sur le développement des croyances apocalyptiques des Juifs. Mais cette action ne s'est exercée que longtemps après la restauration du culte juif à Jérusalem.

Comme les enfants d'Israël, les adorateurs d'Ormuzd attendaient un Sauveur qui, d'après le *Vendidad*, un des livres mazdéens dont l'antiquité est la moins contestable, devait naître à la fin des temps, combattre et vaincre les ennemis d'Ormuzd, présider à la résurrection des morts et établir sur la terre une ère de bonheur sans mélange [1]. Ce libérateur est désigné sous le nom de Çaoshyanç, c'est-à-dire l'utile [2]. Le *Vendidad* ne contient rien de plus sur cette croyance ; mais elle se retrouve avec des développements plus ou moins considérables dans la plupart des autres écrits religieux des mazdéens. Avant de dire un mot de quelques-uns de ces développements, il importe de bien établir l'antiquité de cette doctrine eschatologique.

En outre de l'autorité du *Vendidad*, qui, à la rigueur, suffirait, le témoignage de Théopompe, écrivain grec qui vivait vers le milieu du IVe siècle avant l'ère chrétienne, nous prouve que cette doctrine était répandue de son temps chez les

[1] *Vendidad*, fargard XIX, 18 et 19.
[2] C'est le Sosiosh de Rhode et de Creutzer.

Perses et qu'elle datait, par conséquent, d'une époque beaucoup plus reculée. Elle n'est pas sans doute exposée d'une matière très-exacte par cet écrivain ; mais on ne saurait s'étonner qu'une idée si peu en harmonie avec l'ensemble des conceptions religieuses ou philosophiques d'un Grec n'ait pas été entièrement bien saisie par lui ; il suffit qu'on puisse retrouver dans ses paroles le fond même de cette doctrine, et, sous ce rapport, Théopompe ne laisse rien à désirer. Voici ce passage, que nous a conservé Plutarque : « D'après » les mages, l'un des dieux doit être vainqueur » pendant trois mille ans, et pendant trois autres » mille ans ils combattront l'un contre l'autre, » chacun des deux détruisant ce que l'autre aura » fait, jusqu'à ce qu'enfin Pluton sera abandonné » et périra. Alors les hommes seront heureux ; ils » n'auront plus besoin de nourriture ; ils n'auront » plus d'ombre, et le Dieu qui aura produit tout » cela se reposera pendant un certain temps, ainsi » que le ferait un homme qui dormirait[1]. ».

[1] Plutarch., *De Iside et Osiride*, § 23. Plutarque fait précéder la citation de Théopompe de cette exposition de la même doctrine : « Il viendra un temps fatal et prédéterminé auquel

L'attente d'une époque de bonheur précédée d'une lutte d'Ormuzd et d'Ahriman faisait donc partie des croyances religieuses des Perses dans le IVe siècle avant l'ère chrétienne, et si l'on tient compte de la lenteur du mouvement de la pensée chez les peuples d'Orient, on sera sans aucun doute en droit de lui accorder une bien plus haute antiquité. Le témoignage de Théopompe nous suffit dans tous les cas pour regarder comme un fait démontré que cette eschatologie est antérieure aux croyances apocalyptiques juives, dont la première apparition se trouve dans le livre qui porte le nom du prophète Daniel et qui est généralement reconnu comme composé à l'époque d'Antiochus Epiphanes.

Le passage de l'écrivain grec contient quelques traits qui ne sont pas mentionnés dans le *Vendidad*, mais qui se retrouvent dans quelques autres écrits religieux mazdéens. C'est là déjà une preuve

» cet Ahriman, après avoir amené sur le monde la famine et
» la peste, sera détruit et entièrement exterminé par eux (les
» douze dieux faits par Ormuzd); alors la terre sera toute
» unie et égale; il n'y aura plus qu'une vie et qu'une sorte de
» gouvernement pour les hommes, qui n'auront plus qu'une
» seule langue et qui vivront heureux. »

que plusieurs des développements dont nous avons parlé sont d'une date ancienne. Telle est aussi l'opinion de tous les hommes compétents ; ils regardent ces livres, quoique d'une époque postérieure au *Vendidad*, comme renfermant des idées, probablement même des fragments, remontant à des temps reculés [1].

D'après ces documents, Çaoshyanç apparaîtra sur la terre à la fin de la quatrième dynastie perse. La décadence de cette dynastie sera marquée par de terribles calamités. Les nations coalisées engageront une longue lutte avec les adorateurs d'Ormuzd. Le sang coulera à grands flots ; semblable à un fleuve impétueux, il pourrait mettre en mouvement les roues d'un moulin. Les méchants triompheront des hommes vertueux, les peuples impurs des vrais adorateurs de la lumière.

[1] Le *Boundehesch* contient l'exposition la plus détaillée de l'eschatologie mazdéenne ; mais on ne peut en appeler à ce livre qu'avec la plus grande circonspection, non-seulement parce qu'il est d'une époque comparativement moderne, sa rédaction définitive étant postérieure à l'ère chrétienne, mais encore parce qu'il contient une foule d'éléments étrangers à l'ancien mazdéisme et empruntés au judaïsme et quelques-uns même au christianisme.

Quand tout semblera désespéré, deux prophètes, Oscheder-Bami et Oscheder-Mah, viendront successivement sur la terre pour préparer l'œuvre de Çaoshyanç [1]. D'après un passage du *Minokhired* [2], chacun de ces précurseurs du libérateur régnera un *hazare*, c'est-à-dire mille ans [3], et ajoutera un nouveau livre (Nosk) aux révélations anciennes. Le malfaisant Dahak, qui était enchaîné à la mon-

[1] Glose de la traduction *Houzvaresch* sur le *Yaçna*, hymne 28. Ce point pourrait bien ne pas appartenir à l'ancien mazdéisme et n'être qu'une imitation postérieure de la doctrine juive des précurseurs du Messie. Spiegel, *Avesta*, t. I, p. 32 et 244, note 1.

[2] Il ne nous est pas prouvé non plus que ce règne de mille ans des précurseurs de Çaoshyanç soit d'origine vraiment mazdéenne. Cependant le *Minokhired*, quoique de l'époque des Sassanides, semble se rattacher de beaucoup plus près que le *Boundehesch* aux anciennes traditions des Perses. La polémique très-vive qu'on y trouve contre les autres religions alors connues dans la Perse peut faire croire que son auteur ou son compilateur était peu porté à faire des emprunts, soit au judaïsme, soit au christianisme.

[3] M. Spiegel prétend que ce mot *hazare*, qui signifie *mille*, ne fut employé plus tard que pour désigner la durée du règne de chacun de ces deux prophètes. Il paraît cependant que ce mot conserva sa signification primitive; ainsi les célèbres ruines, connues sous le nom de *Tchéhel-Minar*, les quarante colonnes, sont ainsi nommées *Hazar-Sutoun*, les mille colonnes. (Syl. de Sacy, *Mémoire sur diverses antiquités de la Perse*, p. 1, note 1.)

tagne Demavand, verra tomber ses fers, et il s'abattra sur le monde. C'est alors que Çaoshyanç viendra au milieu des vrais adorateurs de la lumière, pour rétablir la loi d'Ormuzd, chasser la fraude et le mal et fonder la cinquième et dernière période. La longue lutte engagée entre Ormuzd et Ahriman sera terminée, non par l'anéantissement de celui-ci, mais par ce que nous pourrions appeler sa conversion. Ahriman, avec son armée d'esprits rebelles, se prosternera devant Ormuzd, proclamera sa puissance et sa supériorité, et se joindra aux chœurs des esprits bienfaisants[1]. Ainsi, à la fin des temps, tout rentrera dans la communion universelle du bien, tout, jusqu'aux hommes impurs, qui s'étaient opposés à son triomphe, jusqu'au prince du mal et à la ténébreuse cohorte de Daevas. La pure satisfaction de voir la conversion des méchants est l'objet des prières des fervents sectateurs du mazdéisme[2].

[1] *Yaçna*, hymn. 30 et 31.
[2] *Yaçna*, hymn. 47.

IV

Changez les noms des acteurs de ce grand drame mazdéen, et vous croirez lire une apocalypse juive. La ressemblance entre l'une et l'autre s'étend jusqu'aux moindres traits de détail. La cinquième monarchie de Daniel correspond à la cinquième dynastie fondée par le libérateur Çaoshyanç. Le prince des mauvais esprits se mettant à la tête des peuples idolâtres pour combattre les élus de Jéhovah ressemble fort au prince des ténèbres entraînant les Daevas et les nations impures contre le prince de la lumière et ses adorateurs. Le règne de mille ans du Messie rappelle les *hazare* des deux précurseurs du libérateur mazdéen. Enfin, dans les apocalypses juives comme dans l'eschatologie mazdéenne, il est question d'une résurrection des morts au commencement du règne du libérateur et de la proclamation d'une loi nouvelle [1].

[1] Nous avons négligé tous les traits communs à l'eschato-

Si maintenant on considère qu'à la fin de la captivité de Babylone, c'est-à-dire avant que les enfants de Jacob eussent eu des relations suivies avec les Perses, ils n'admettaient rien encore au delà des espérances messianiques, et que ce fut après un long commerce avec le peuple chez lequel ces croyances eschatologiques étaient répandues, que des croyances apocalyptiques analogues se montrèrent pour la première fois parmi eux, n'aura-t-on pas quelque raison d'admettre que, dans les explications que les docteurs de la synagogue donnèrent des espérances messianiques de leurs pères, ils eurent plus d'une fois, sans le vouloir peut-être, peut-être même sans en avoir conscience, quelque souvenir des opinions des Perses?

Est-ce à dire que les Juifs, séduits par cette eschatologie qui pouvait leur sembler une forme complète de leurs espérances messianiques, aient emprunté simplement celles de ses parties qui leur

logie mazdéenne et aux espérances messianiques, tels que l'attente du libérateur, les calamités qui précéderont son règne, le bonheur qui en marquera le cours, etc., pour nous en tenir à ce qui fait le caractère spécial des Apocalypses.

manquaient encore, pour les ajouter aux promesses des prophètes touchant le Messie et la fin des choses? Cette opinion généralement reçue, nous ne saurions l'admettre. Il y a eu, sans aucun doute, une action de ces opinions mazdéennes sur le développement des espérances messianiques dans le sein de la nation juive ; mais de là à une transplantation pure et simple de ces doctrines au milieu des croyances juives, il y a loin. Nous avons prouvé précédemment que les idées ne passent pas en bloc et toutes faites d'une nation à une autre nation ; et dans le cas particulier dont il s'agit ici, il n'est pas difficile de voir que les Juifs n'ont pas pris tout simplement quelques-unes des croyances eschatologiques des Perses pour les joindre telles quelles à leurs espérances messianiques. Quelque ressemblance qu'il y ait entre l'apocalypse mazdéenne et l'apocalypse juive, elles sont loin d'être identiques. La comparaison la plus rapide suffit pour le prouver. Le règne de mille ans est transporté des précurseurs de Çaoshyanç au Messie; la résurrection des morts, qui doit avoir lieu après le triomphe d'Ormuzd, est générale pour les mazdéens et seulement par-

tielle chez les Juifs; le rétablissement final, doctrine capitale du mazdéisme, est repoussé par les descendants de Jacob, qui ne pouvaient, sans être inconséquents à leur point de vue religieux, le faire entrer dans l'ensemble de leurs croyances[1]; la proclamation d'une nouvelle loi, qui est attribuée par les livres zends aux précurseurs du libérateur, est le fait de ce libérateur lui-même, d'après les apocalypses juives. En voilà plus qu'il n'en faut pour établir que, si les docteurs juifs ont tenu compte, dans une certaine mesure, de l'eschatologie mazdéenne dans les développements qu'ils

[1] La doctrine du rétablissement final pénétra cependant peu à peu, mais postérieurement à l'époque que nous considérons ici, dans les croyances juives. Elle est décidément admise par le Zohar, qui enseigne que l'archange du mal finira par retrouver sa nature d'ange. Son nom mystique, סַמָּאֵל, perdra sa première moitié, סַם, qui signifie poison, et gardera le second, אֵל, qui est le nom commun de tous les anges. Dans d'autres écrits cabbalistiques, la même idée est présentée sous une forme qui rappelle assez bien la doctrine mazdéenne. La partie septentrionale du monde, qui est réservée aux méchants comme un lieu d'expiation, rentrera, à la fin des temps, dans le nom ineffable qui comprend déjà les autres parties. L'enfer disparaîtra; il n'y aura plus ni châtiments, ni épreuves, ni coupables; la vie sera une fête éternelle, un sabbat sans fin. Franck, *la Kabbale*, p. 217, la note 2. *Theologiæ dogmaticæ Judæorum brevis expositio*, E.-M. Roeth, p. 73.

ont donnés aux espérances messianiques de leurs pères, ce n'a pas été du moins en serviles copistes.

Il est un autre fait qui montre que l'apocalypse juive n'est pas simplement un emprunt de l'apocalypse mazdéenne : c'est qu'elle ne s'est formée que peu à peu, par une suite de développements successifs, dont il est possible, jusqu'à un certain point, de suivre la marche et les progrès, et dont chacun n'est venu s'ajouter aux précédents qu'à mesure que quelque événement d'un intérêt national l'a, pour ainsi dire, réclamé. Il n'en aurait pas été certainement ainsi, si cette apocalypse n'avait été qu'une reproduction plus ou moins fidèle des opinions reçues par les Perses sur la fin des choses.

Comment se fait-il que les croyances juives se soient imprégnées de tant d'éléments mazdéens? Ce n'est pas certainement l'apocalypse des adorateurs d'Ormuzd qui a déterminé la formation de l'apocalypse juive. Nous avons déjà montré que ce fut une cause intérieure, et non une impulsion venue du dehors, qui amena la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques. Il se serait formé une apocalypse au milieu

des Juifs, indépendamment de toute influence étrangère. Une partie même des croyances de ce genre doit sa naissance, ainsi que nous l'avons dit, à l'interprétation des anciennes prophéties et à l'application que l'on en fit aux divers événements qui se passèrent depuis le retour de la captivité de Babylone. Mais il ne pouvait se faire chaque fois qu'un nouveau danger reportait les Juifs vers leurs espérances messianiques, vers ces espérances qui dans tous les temps ont été leur consolation, que le souvenir de quelqu'un des points de l'eschatologie si riche des mazdéens n'inclinât les esprits vers une interprétation des anciennes promesses des prophètes en rapport avec ce point et capable de s'appliquer aux besoins du moment. Ce n'était pas tel ou tel trait du mazdéisme qu'on importait dans l'ensemble des idées religieuses; c'était simplement une interprétation nouvelle des anciennes croyances, inspirée par le souvenir de quelque vue analogue de l'apocalypse mazdéenne. On ne peut s'empêcher de croire que cette apocalypse n'ait fait une profonde impression sur les docteurs juifs. Comparée aux espérances messianiques, elle dut leur présenter un tableau complet et achevé,

auprès duquel celles-ci ne semblaient qu'une esquisse ébauchée seulement à grands traits, et il était dans l'ordre des choses qu'elle exerçât sur eux quelque influence chaque fois qu'ils furent entraînés par les circonstances à donner quelque développement nouveau aux promesses faites à leurs pères par les prophètes. Si l'on nous permet cette comparaison, elle fut jusqu'à un certain point pour eux ce qu'ont été les anciens tragiques grecs pour les Corneille et les Racine. Telle a été, selon nous, l'action de l'eschatologie mazdéenne sur la formation de l'apocalypse juive. Ce n'est que dans ces limites qu'on peut regarder celle-ci comme une imitation de celle-là.

La conclusion à laquelle nous conduit la discussion à laquelle nous venons de nous livrer, peut se formuler de la manière suivante : L'apocalypse juive s'est formée sous l'action de deux causes, l'une générale et l'autre particulière. La cause générale, c'est-à-dire celle qui a poussé les Juifs à se faire un ensemble de doctrines précises sur la fin des choses, ce fut le besoin de trouver, dans les promesses des prophètes sur leur rétablissement par la venue et le triomphe du Messie, des appli-

cations consolantes aux différentes catastrophes qui troublèrent si souvent leur existence politique, depuis l'époque de la restauration de Jérusalem jusqu'à son entière destruction. La cause particulière, c'est-à-dire celle qui détermina le contenu de cette apocalypse, qui en dessina, si nous pouvons ainsi dire, les différents traits, fut en partie l'interprétation scolastique et quelque peu arbitraire qu'on donna aux anciennes prophéties, et en partie le souvenir de l'eschatologie mazdéenne, qui, par son ensemble et par le fini de ses détails, fut pour les docteurs juifs comme le modèle de ce genre de croyances. Telles furent les causes de la transformation des espérances messianiques en doctrines apocalyptiques.

CHAPITRE VII

Des doctrines de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps.

Ni la doctrine de l'immortalité de l'âme, ni celle de la résurrection des corps ne font partie des enseignements mosaïques. Nous n'avons pas ici à peser les conjectures plus ou moins hasardées par lesquelles on a voulu, à diverses reprises, expliquer ce silence. Il nous suffit de constater que la sanction de la loi est placée par le mosaïsme sur la terre, et que, selon lui, la piété reçoit sa récompense et l'impiété sa punition pendant cette vie.

C'était cependant une opinion populaire parmi les enfants d'Israël que tout ne finit pas entièrement à la mort. L'homme, après avoir répandu son âme avec son sang[1], ou l'avoir exhalée avec son dernier souffle[2], devient une ombre faible et lé-

[1] *Gen.*, IX, 3-6; *Lévit.*, XVII, 11; *Deut.*, XII, 23.
[2] *Gen.*, XXXV, 18; 1 *Rois*, XVII, 21.

gère[1] et descend au scheol[2], séjour ténébreux[3] situé dans les entrailles de la terre[4], fermé de solides portes, que des incantations criminelles et prohibées pourraient seules momentanément forcer[5]. Le juste et l'impie, le bon et le méchant vont également habiter dans ce lieu[6], où il n'y a ni à craindre les calamités trop ordinaires à la vie humaine, ni à espérer les quelques moments de bonheur qui l'embellissent[7].

Les prophètes idéalisèrent quelque peu le fond de la loi mosaïque; ils n'y ajoutèrent rien. Si par suite de ce développement des esprits qui s'opère même parmi les nations les plus enfermées en elles-mêmes, ils la comprirent dans un sens plus élevé que ne l'avaient fait leurs aïeux, s'ils ne se contentèrent pas d'en réclamer une observation purement extérieure, et s'ils voulurent que le sentiment

[1] *Ps.*, LXXXVIII. 11; *Prov.*, II, 18; IX, 18; XXI, 16, *Esaïe*, XIV, 9; XXVI, 14, 19.

[2] Le Scheol rappelle l'Ἅιδης des Grecs et mieux encore l'Amenthès des anciens Égyptiens.

[3] *Job*, X, 21.

[4] *Ps.*, LXIII, 10; *Job*, XI, 8; *Esaïe*, LVIII, 9.

[5] *Job*, VII, 9; *Ps.*, XLIX, 8; *Esaïe*, XXXVIII, 10.

[6] *Job*, XXX. 23; III, 13; *Gen.*, XXV, 8.

[7] *Ps.*, VI, 6; XXX, 10; *Esaïe*, XXXVIII, 18.

intime y eût quelque part, ils n'annoncèrent encore que des châtiments terrestres à celui qui viole la loi et rompt l'alliance ancienne [1], et que des prospérités terrestres à celui qui met toute sa confiance en Dieu [2]. Ils aiment cependant à célébrer la miséricorde de l'Éternel [3], et ils exhortent le peuple à s'en rendre digne, non pas en honorant des lèvres le Dieu de ses pères, mais en s'approchant de lui avec le cœur [4]. Cette tendance éthique était propre, sans aucun doute, à préparer un développement plus spiritualiste de l'antique mosaïsme et à ouvrir de nouveaux horizons aux croyances populaires; mais elle n'alla pas jusqu'à la vue nette et claire ni de l'immortalité de l'âme, ni de la résurrection des corps. Les deux passages qu'on se contente de citer comme des preuves de l'existence de cette dernière croyance parmi les Hébreux, avant le retour de la captivité de Babylone, n'ont pas le sens qu'on leur attribue d'ordinaire, et n'expriment en réalité, sous une image expressive, que la pro-

[1] *Esaïe*, XXIV, 1-13; 17-20; XXXII, 9-14.
[2] *Esaïe*, XXX, 18-26; XXXII, 11-20.
[3] *Esaïe*, XXX, 18 et 19.
[4] *Esaïe*, XXIX, 13.

messe de la délivrance des enfants d'Israël, délivrance que les événements semblaient rendre à jamais impossible, et c'est pour en bien marquer l'impossibilité, selon le cours naturel des choses, qu'elle est comparée à la résurrection des corps morts. Ces deux passages sont Ésaïe, XXVI, 18 et 19, et Ézéchiel, XXXVII, 1-14. Leur discussion détaillée nous écarterait trop du but que nous nous proposons ici; mais nous pouvons renvoyer à l'explication que les deux prophètes donnent eux-mêmes de la figure qu'ils emploient (Ésaïe, XXVI, 20 et 21, et Ézéchiel, XXXVII, 11-14); elle vaut mieux que toute discussion exégétique, pour donner le véritable sens de leurs paroles.

Le point de vue mosaïque persista dans la masse du peuple juif, dans la Palestine, longtemps après le retour de la captivité de Babylone. La doctrine de la résurrection des corps n'était pas encore universellement reçue du temps de Jésus-Christ. Enseignée dans les écoles des pharisiens, elle était inconnue à la plupart des Juifs. Nous en avons une preuve incontestable dans l'Évangile de saint Marc, IX, 10. Quand, après sa transfiguration, Jésus-Christ défend à Pierre, à Jacques et à Jean,

de parler de la scène dont ils viennent d'être témoins, jusqu'à ce qu'il soit ressuscité des morts, les trois apôtres ne comprennent pas ce que le Maître veut dire et se demandent entre eux, avec anxiété, ce que c'est que la résurrection des morts[1].

Ce passage de l'évangéliste est tellement concluant qu'il pourrait nous dispenser de toute autre preuve. Nous ferons cependant observer que la plupart des livres apocryphes de l'Ancien Testament, qui nous représentent les opinions de l'époque à laquelle ils furent écrits, ne parlent ni de l'immortalité de l'âme, ni de la résurrection des corps, et ne connaissent pas d'autre récompense pour l'homme juste que la prospérité terrestre, ni d'autre châtiment pour l'impie que les maux qui l'atteignent pendant cette vie. La mort est encore un objet de terreur[2]? Celui qui a fini sa carrière terrestre, a quitté la lumière, comme le fou a perdu l'entendement[3]; il est semblable à celui qui n'est point; il ne peut louer le Seigneur[4]; et quand son souvenir

[1] *Marc*, IX, 10.
[2] *Ecclésiastique*, XL, 5; XLI, 1 et 2.
[3] *Ibid.*, XXII, 10 et 11.
[4] *Ibid.*, XVII, 26-28; *Baruch*, 8 et 17.

a disparu, il a péri tout entier, comme s'il n'avait jamais existé[1]. La bénédiction du Seigneur fait fleurir en peu d'heures la postérité de celui qui le craint[2]; une longue vie est sa récompense[3]. Le méchant, au contraire, n'a pour partage qu'une mauvaise réputation; la honte et l'opprobre tombent sur lui[4].

Telles sont les croyances généralement reçues parmi les Juifs jusqu'à l'ère chrétienne. On voit cependant, dès le second siècle avant Jésus-Christ, se former de nouvelles vues sur la destinée future de l'homme. Elles se produisent sous une forme différente dans chacune des deux grandes fractions des enfants d'Israël. Les partisans de ces idées nouvelles se représentent la vie future, dans la Judée, comme la suite de la résurrection des corps, et, à Alexandrie, comme l'effet de l'immortalité de l'âme. Ces doctrines ne se confondent jamais[5].

[1] *Ecclésiastique*, XLIV, 9.
[2] *Ibid.*, XI, 23; XXXIII, 1; XXXIV, 16 et 17.
[3] *Ibid.*, XXIII, 28.
[4] *Ibid.*, VI, 1 et 4; XXII, 4.
[5] Il est à peine nécessaire de faire remarquer que ces deux doctrines, quoique destinées à conduire au même résultat, à l'idée de la permanence de la conscience individuelle dans un

Aucun document palestinien ne parle de l'immortalité de l'âme; aucun livre alexandrin de la résurrection des corps.

Cette division, si nettement tranchée, nous impose l'obligation d'examiner à part ce qui regarde chacune de ces deux doctrines. Nous commencerons par celle de l'immortalité de l'âme, dont la détermination offre bien moins de difficultés que celle de la résurrection des corps.

I

De l'origine de la doctrine de l'immortalité de l'âme chez les Juifs d'Alexandrie.

Les documents que nous avons ici à considérer sont les livres de la *Sagesse de Salomon* et les

monde futur et à celle d'une rétribution définitive, sont fort distinctes et indépendantes l'une de l'autre. L'histoire montre que la doctrine de la résurrection des corps a dominé surtout dans les lieux et dans les temps où l'on n'avait pas une idée nette de la spiritualité de l'âme, ni par conséquent de son immortalité, et que d'un autre côté, la doctrine de l'immortalité de l'âme a eu pour effet, là où elle s'établit solidement, d'affaiblir la croyance à la résurrection des corps.

nombreux écrits de Philon, le plus parfait représentant de la philosophie juive alexandrine.

D'après l'auteur de la *Sagesse de Salomon*, l'âme est un esprit de vie, pleine d'activité[1], faite à l'image de Dieu[2]. Elle vient habiter dans le corps, auquel elle est antérieure[3]; elle y est enfermée comme dans une maison d'argile qui l'appesantit et borne ses facultés[4]. Elle doit lui survivre, parce qu'elle est faite pour être immortelle[5]. Il semble cependant que, d'après ce livre, l'immortalité n'est réservée qu'à l'âme innocente[6], et que les vicieux sont destinés à périr et à disparaître entièrement[7].

Le même ordre d'idées se trouve dans Philon, mais d'une manière plus explicite. Et d'abord, l'âme est représentée comme antérieure à la formation du corps. En venant l'animer, elle quitte

[1] *Sapience*, XV, 11.
[2] *Ibid.*, II, 23.
[3] *Ibid.*, VIII, 19 et 20.
[4] *Ibid.* IX, 15.
[5] *Ibid.*, II, 25.
[6] *Ibid.*, I, 15; II, 23; IV, 1 et 2; V, 16; VI, 19 et 20; VIII, 14, 17; XV, 3
[7] *Ibid.*, V, 13-15.

sa patrie pour un lieu étranger [1]. Le corps n'est pour elle qu'une prison [2], ou encore qu'un cercueil [3]. C'est dans ce sens que Philon, copiant Platon presque littéralement, rapporte, en l'approuvant, le jeu de mots d'Héraclite, qui appelait le σῶμα (corps) le σῆμα (sépulcre) de l'âme [4].

Élevée au-dessus des vicissitudes des choses créées et sensibles, l'âme est en nous ce qu'il y a d'impérissable [5]. La mort, loin d'être son extinction (σβέσις τῆς ψυχῆς) n'est que sa séparation d'avec le corps (χωρισμὸς καὶ διάζευξις ἀπὸ σώματος [6]). A ce moment, le corps, semblable à une coquille (ὀστρέου δίκην), s'ouvre, et l'âme s'en sépare (ἀπογύμνεται) [7], pour retourner dans le lieu d'où elle était descendue [8].

[1] *De confusione linguarum*, § 17; *De agricultura*, § 14; καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε; *De somniis*, I, § 31.

[2] Δεσμωτήριον τὸ σῶμα, *De migrat. Abrah.*, § 2.

[3] Λάρναξ, σόρος, *De migrat. Abrah.*, § 3; *Quod Deus immutab.*, § 32.

[4] *Leg. alleg.*, I, § 33. Comparez Platon, *Phèdre*, dans la traduct. de M. Cousin, t. VI, p. 57.

[5] *De mundi opificio*, § 40 et 46.

[6] *De Abrah.*, § 44.

[7] *De caritate*, § 4.

[8] *De somniis*, I, § 31.

Mais cet heureux retour n'est le privilége que de l'âme qui, pendant cette vie, a travaillé à s'élever au-dessus des choses sensibles, à s'affranchir des passions, à vaincre l'attrait du plaisir, pour se rapprocher de la Divinité, et qui, selon l'expression de Philon, délivrée de toute inquiétude terrestre, s'est répandue elle-même comme une libation pure devant le Seigneur [1].

Telle est, réduite à ses traits essentiels, la doctrine juive alexandrine de l'immortalité de l'âme [2]. Son origine n'est pas douteuse; elle vient directement de Platon, dans lequel seul elle se trouve entourée des mêmes accessoires et exposée avec les termes mêmes dont s'est servi Philon. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à se rappeler la doctrine du philosophe grec.

D'après Platon, les âmes, créées à l'origine même des choses, avant la production du monde sensible [3], vivent d'abord dans le monde intelli-

[1] *De somniis*, I, § 43; *De mundi opificio*, § 44; *De victimis*, § 6.

[2] Nous avons déjà dit que les mêmes idées se trouvent chez les esséniens; Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 2; *Guerre des Juifs*, II, 8, 12.

[3] Josèphe signale lui-même les rapports de la doctrine essé-

gible, leur véritable patrie. Elles ne viennent animer des corps mortels que quand, séduites par les attraits trompeurs des choses terrestres, elles perdent leur pureté native. Elles tombent alors des cieux dans ce monde inférieur, et elles ne peuvent y rentrer qu'après s'être lavées, par une vie philosophique trois fois répétée, de la souillure qui les a précipitées sur la terre. Le corps est une prison dans laquelle elles sont enfermées pour expier leur erreur, et la mort, qui les en délivre, leur ouvre l'accès à leur patrie primitive, si, pendant leur exil sur la terre, elles se sont affranchies de l'amour des choses sensibles[1].

C'est dans Platon que les Juifs alexandrins ont puisé leur doctrine de l'âme; le fait est incontestable. Des idées analogues se produisent, sans aucun doute, en divers temps et en divers lieux, sans aucune filiation historique, par le travail seul de la pensée, qui, chaque fois qu'elle se place à un point de vue déterminé, arrive nécessaire-

nienne de l'âme avec celle de la philosophie grecque. *Guerre des Juifs*, II, 12.

[1] *Œuvres de Platon*, trad. par M. V. Cousin, t. VI; principalement le *Phèdre*. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, p. 308-315.

ment à des résultats semblables. Mais, quand les détails sont les mêmes, et que ces détails, comme c'est ici le cas, sont purement arbitraires, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'une des deux théories a été calquée sur l'autre. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que Platon est le maître que Philon avoue? Et nous pouvons ajouter que l'influence du philosophe athénien sur les Juifs d'Alexandrie commença à se faire sentir bien avant Philon, et qu'on en voit des traces bien marquées dans les monuments antérieurs de la littérature juive alexandrine.

Mais quelque évident qu'il soit aux yeux de la critique que la doctrine juive de l'immortalité de l'âme a son origine dans la philosophie platonicienne, les Juifs alexandrins étaient pleinement persuadés qu'ils la tenaient de Moïse lui-même. Cette illusion, quelque étrange qu'elle puisse paraître, ne saurait étonner que celui qui est complétement étranger à l'histoire des idées religieuses. Partout où la critique ne règne pas en souveraine, le théologien ne manque jamais de trouver dans les saintes Écritures le système dont il est imbu; et les idées qui lui viennent de Platon

ou d'Aristote, de Descartes ou de Kant, celles même qu'il a puisées parfois dans les préjugés populaires, il les rapporte, avec une entière bonne foi, aux documents révélés. Telle est la marche ordinaire des choses. Les Juifs alexandrins ne firent pas exception à la règle commune. Ils doutent si peu que Moïse ait enseigné, avant Platon, la doctrine de l'immortalité de l'âme, que c'est à ses déclarations, plutôt qu'à des raisons philosophiques, qu'ils en appellent, quand ils veulent établir sa vérité. Pour Philon, le livre de la Genèse tout entier n'est qu'une histoire de l'âme et ce qu'il raconte des patriarches que des peintures allégoriques des différents moments de son développement ou des divers états par lesquels elle peut passer.

Comment les Juifs alexandrins trouvaient-ils dans Moïse la doctrine de l'immortalité de l'âme, dont il n'a pas dit un seul mot? Philon va nous l'apprendre. Deux passages de la Genèse prouvent, selon lui, la spiritualité de l'âme. Dieu, est-il dit dans ce livre, souffla dans les narines de l'homme le souffle de la vie[1]; ce souffle de la vie

[1] *Genèse*, II, 7.

est l'âme, qui est ainsi une véritable inspiration de la Divinité. L'autre passage, commenté fort souvent par le philosophe alexandrin[1], n'est pas moins explicite. Dieu, y est-il dit, fit l'homme à sa ressemblance et à son image[2]. Ce qui est dit ici de l'homme doit s'entendre de l'âme, car l'âme est ce qui constitue proprement l'homme[3]. Or, on voit par ce passage qu'elle est différente de la création sensible; que, partie indivisible de la nature divine[4], elle est immatérielle, dégagée des liens de la nécessité[5], et par conséquent qu'elle est impérissable[6].

Mais quoi! Moïse ne place-t-il pas l'âme dans le sang[7]? Philon ne se laisse pas arrêter par cette difficulté. Le sang n'est, à ce qu'il assure, que

[1] *De mundi opif.*, § 23; *Quod deterius*, § 22; *Legis all.*, II, § 12; III, § 31; *De somniis*, I, § 6.

[2] *Genèse*, I, 26 et 27

[3] *De agricult.*, § 2; *Quod Deus sit immut.*, § 10; *De Plantat.*, § 11.

[4] *De linguarum confus.*, § 27; *Quod deterius potiori insid.*, § 22-24.

[5] *Quod Deus sit immut.*, § 10.

[6] *Quod Deus sit immut.*, § 10; *De Abrah.*, § 44; *De Cherub.*, § 4; *Leg. alleg.*, II, § 12.

[7] *Genèse*, IX, 4; *Lévit*, XVII, 11.

l'essence de l'âme irraisonnable et mortelle[1]. L'essence de l'âme raisonnable est, au contraire, l'esprit de Dieu[2]. Et si la première suit les destinées du corps, il ne saurait en être de même de la seconde. C'est ainsi que le philosophe alexandrin croit trouver la doctrine de l'immortalité de l'âme dans le livre de la Genèse, sans s'apercevoir qu'il prête à Moïse une foule d'idées qui lui furent inconnues et qu'il emprunte directement lui-même à Platon.

II

De l'origine de la doctrine de la résurrection des corps chez les Juifs de la Palestine.

§ I[er]

C'est dans le livre du prophète Daniel que la doctrine de la résurrection des corps se présente

[1] *Quis rerum divin.*, § 11; *Fragmenta* dans *Philonis opera*, t. VI, p. 230.
[2] *De linguarum confus.*, §, 27; *Fragmenta, ibid.*, t. VI, p. 230.

pour la première fois sous des termes positifs. « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière » de la terre, y est-il dit[1], s'éveilleront, les uns » pour la vie éternelle, et les autres pour être » couverts d'opprobre et d'une ignominie éter- » nelle. » Il ne s'agit ici que d'une résurrection partielle, c'est-à-dire de celle qui, dans les croyances juives de cette époque, doit avoir lieu au commencement du règne du Messie.

Cette doctrine prend une forme plus explicite dans le second livre des Maccabées. L'espérance d'une résurrection des corps, suivie d'une béatitude éternelle, soutient, au milieu des tourments, une famille juive, composée d'une mère et de ses sept fils, qui, pendant la persécution d'Antiochus Epiphanes, refuse de sacrifier aux idoles et meurt héroïquement pour sa foi[2]. Le second des enfants s'écrie, avant d'expirer : « Tu nous ôtes la vie » terrestre, mais le Seigneur, souverain du monde, » nous ressuscitera pour la vie éternelle. » (VII, 9). Le troisième manifeste la conviction que Dieu lui

[1] *Dan.*, XII, 3.
[2] 2 *Macc.*, VII. Comp. XII, 45 et 46; XIV, 46.

rendra les membres qu'il perd par attachement pour sa loi (VII, 11). Les autres meurent dans la même confiance, et la mère les console par ces paroles : « Le créateur du monde, au jour de sa » miséricorde, vous rendra l'esprit et la vie que » vous allez perdre pour lui. » (VII, 23.) L'auteur de ce livre a mis dans la bouche de cette pieuse femme la raison par laquelle on expliquait déjà cette croyance. Dieu, qui a donné une première fois la vie, peut bien la rendre à ceux qui lui sont fidèles et qui meurent pour obéir à sa loi. C'est une restitution commandée par la justice. Celui qui donne sa vie pour Dieu, la recevra une seconde fois de sa miséricorde[1].

[1] 2 *Macc.*, VII, 23. Cet argument a été depuis reproduit presque constamment. « Si Dieu, dit Athénagore, a pu former les corps des hommes dans un temps où ils n'étaient pas, il pourra aussi, quand il lui plaira, les rappeler à l'existence quand ils ne seront plus. (*De la résurrection des corps*, deuxième partie.) » De même, Tertullien : Et utique idoneus est reficere, qui fecit ; quanto plus est fecisse, quam refecisse ; initium dedisse, quam reddidisse. Ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione (*De resurrectione carnis*, § 11). La théologie moderne se sert du même argument. « Je ne vois pa , dit Pascal, qu'il y ait plus de difficulté de croire la résurrection des corps que la création. Est-il plus difficile de reproduire un homme que de le produire ? »

Les enfants d'Israël doivent-ils seuls jouir du bénéfice de la résurrection des corps? Nous ne trouvons dans le second livre des Maccabées aucun passage qui puisse donner une solution précise à cette question. Les menaces que les sept martyrs font entendre à Antiochus Épiphanes ne se rapportent qu'aux choses de cette vie; mais il serait peut-être téméraire d'en induire que la punition divine ne doit pas, dans l'esprit de l'écrivain juif, aller au delà. Nous ne voudrions pas trop insister non plus sur les paroles du quatrième martyr, qui déclare à son persécuteur qu'il n'y aura pas pour lui de résurrection de vie [1]; car, à la rigueur, cette déclaration pourrait signifier seulement qu'Antiochus n'a pas à espérer un sort heureux dans la vie future. Cependant, l'impression générale que l'on rapporte de la lecture de ce chapitre VII, c'est que, dans l'opinion de l'auteur, la résurrection des morts est réservée aux seuls enfants d'Israël fidèles à la loi de Dieu [2].

[1] *Σοὶ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*; 2 *Maccab.*, VII, 14. Comp. *ibid.*, XII, 44.

[2] Le quatrième livre des Maccabées annonce, au contraire, que le méchant est menacé de tourments qui doivent servir à

Quant à l'époque à laquelle elle doit avoir lieu, on peut la voir indiquée dans les mots ἐν τῷ ἐλέει ; les morts ressusciteront au temps de la miséricorde, c'est-à-dire au commencement du règne du Messie. L'auteur du Livre de Daniel place au même moment ce grand événement.

Il est encore question de cette croyance dans deux autres passages de ce livre (XII, 44 et 45, et XIV, 46). Encore ici elle nous est présentée comme l'espérance et la consolation des fidèles israélites qui combattent ou qui meurent pour la défense de la religion nationale. La forme du verset 45 du chapitre XII semble impliquer qu'elle n'était pas généralement reçue parmi les descendants d'Israël et qu'elle était particulière à un nombre plus ou moins limité de Juifs. D'un autre côté, nous savons qu'elle faisait partie des doctrines des pharisiens. C'est ce que nous apprend Josèphe [1]. Le

sa purification (X, 15 ; IX, 9 ; XIII, 15). Ce livre est d'une date postérieure au deuxième livre des Maccabées, dont il n'est du reste qu'un remaniement développé.

[1] *Guerre des Juifs*, II, 8, 12 ; III, 8 ; *Antiq.*, XVIII, 1, 2 ; *Actes*, XXIII, 8. Josèphe représente la doctrine des pharisiens sur l'âme comme une espèce de métempsychose. Mais il est naturel de croire qu'il ne se servit de cette manière de parler

Nouveau Testament rend le même témoignage à cette secte. Enfin le Talmud, qui est son œuvre, enseigne partout cette doctrine de la résurrection des corps.

Tout nous porte à croire que c'est dans les écoles des pharisiens que cette croyance se développa. « C'est par elle, nous dit Josèphe [1], qu'ils acquirent une si grande autorité parmi le peuple, qu'il suit leurs opinions dans tout ce qui regarde le culte divin et les cérémonies religieuses. » On peut croire que leur patriotisme, sentiment toujours et partout si bien accueilli de la multitude, ne contribua pas peu à consolider leur influence. Les pharisiens jouèrent certainement un rôle considérable dans le mouvement national excité par la persécution d'Antiochus Épiphanes, ou, pour mieux dire, ce fut probablement à cette époque que les Juifs fervents, attachés à la fois à l'indépendance de leur pays et aux traditions qui s'étaient formées depuis la restauration de la na-

que pour se faire comprendre des Grecs, auxquels la doctrine de la résurrection des corps était entièrement inconnue. *Actes*, XVIII, 32.

[1] *Antiquités*, XVIII, 2.

tion, se rapprochèrent dans un commun danger, serrèrent leurs rangs et constituèrent cette secte qui se trouve naturellement opposée à tous ceux qui, moins décidés ou moins enthousiastes, balancèrent à prendre les armes contre un maître puissant. Depuis le retour de la captivité, il s'était fait sans aucun doute un travail parmi les docteurs d'Israël, touchant les choses religieuses. Il éclata tout d'un coup au dehors au moment que les plus fidèles d'entre les Juifs se levèrent pour reconquérir l'indépendance du peuple et sauver la religion nationale. C'est du moins alors que se montre pour la première fois la croyance à la résurrection des corps. Elle ne prit pas naissance tout d'un coup à cette occasion; ses racines doivent naturellement s'enfoncer dans le passé. Mais ce qui n'avait été jusqu'à ce moment qu'un objet de spéculation pour les docteurs de la loi, prit une nouvelle vie, en devenant une espérance pour les opprimés et un encouragement pour ceux qui combattaient pour la cause de Dieu.

Telle fut la première manifestation de cette doctrine. Comment s'était-elle formée dans les écoles de la Palestine?

Son origine est bien autrement difficile à déterminer que celle de l'idée alexandrine de l'immortalité de l'âme. Pour arriver à un résultat satisfaisant, nous procéderons par élimination, c'est-à-dire que nous examinerons successivement les hypothèses qui ont été avancées ou que l'on peut faire encore à ce sujet, et, recueillant ensuite les données qui nous paraîtront les plus positives, nous essaierons d'établir une opinion qui nous semble plus conforme à la marche naturelle des choses et plus propre à satisfaire à toutes les difficultés.

§ II

La doctrine de la résurrection des corps ne peut pas être regardée comme le produit de la pure spéculation dans les écoles juives de la Palestine. Que le principe pensant soit distingué dans l'homme du principe matériel; que le premier, considéré comme simple par rapport au second, qui se montre à nous comme composé, soit déclaré par cela même inaccessible à la dissolution et par

conséquent à la mort, qui ne nous apparaît que comme une dissolution, c'est ce que la raison peut assez facilement décider, et c'est ce qu'elle a fait presque dans tous les lieux et dans tous les temps, d'une manière plus ou moins exacte. Mais la destruction des corps est un fait trop manifeste, la dissémination de ses molécules les plus ténues est trop évidente, la transformation de ses éléments en une foule d'autres composés qui les absorbent à leur profit, trop bien démontrée à l'observateur le plus superficiel, pour que l'esprit humain ait pu concevoir par lui-même la possibilité d'une résurrection future de corps réduits en poussière et dispersés en mille corps nouveaux [1]. Il y a sans doute dans l'homme non-seulement un invincible désir de la vie, mais encore un aveugle attachement à tout ce qui le constitue, âme et corps. Mais tout ce que la raison peut faire, c'est de le consoler de sa fin prochaine par l'espérance qu'il ne périra pas tout entier, et que la plus noble partie de lui-même, ce

[1] Nous ne parlons ici que des faits que les anciens pouvaient connaître. L'étude du corps humain a depuis ajouté bien d'autres difficultés à la doctrine de la résurrection des corps.

qui en réalité le constitue en propre, est au-dessus des atteintes de la destruction. La philosophie n'est jamais allée plus loin. S'il s'était fait un travail philosophique sur ce point parmi les docteurs juifs de la Palestine, c'est à l'idée de l'immortalité de l'âme, et non à celle de la résurrection des corps, qu'il aurait dû aboutir.

Ne pourrait-on pas cependant voir dans cette dernière doctrine comme une manière juive de concevoir la première? Plus capable d'idées concrètes et figurées que d'abstractions, le génie sémitique n'aurait-il pas eu besoin de matérialiser, pour ainsi dire, la théorie philosophique de l'immortalité de l'âme? Accoutumés à ne pas séparer le principe de la vie, et le sang dans lequel il réside, d'après leurs livres saints, les docteurs juifs n'auraient-ils pas été conduits à n'admettre la persistance de l'âme qu'à la condition du rétablissement de son véhicule, le sang, tel qu'il est pendant cette vie, et, avec lui, de tout le reste du corps? La doctrine de la résurrection des corps ne serait ainsi que celle de l'immortalité de l'âme, conçue et présentée sous une forme sémitique.

Nous ne voulons pas méconnaître l'influence que

le génie d'une race exerce sur ses croyances, et nous sommes fort disposé, d'un autre côté, à chercher plutôt dans le travail intérieur de la pensée au sein d'une nation, que dans des emprunts faits à des peuples étrangers, l'origine des croyances qui deviennent ensuite populaires. Nous ne pouvons cependant admettre l'hypothèse que nous venons d'exposer. Le génie sémitique n'est pas aussi incapable d'abstractions qu'on le suppose d'ordinaire; nous en avons la preuve dans la Kabbale. La doctrine de l'immortalité de l'âme n'offre pas de plus grandes difficultés que celle de la spiritualité de Dieu, reçue à cette époque par tous les Juifs. Enfin, on ne comprend pas pourquoi les Juifs de la Palestine auraient eu besoin de donner à cette idée une forme concrète, dont les Juifs d'Alexandrie n'éprouvaient pas la nécessité. Il ne servirait de rien d'en appeler à quelque désir qu'auraient eu les docteurs juifs palestiniens de mettre cette doctrine en harmonie avec les expressions et les déclarations de leurs livres saints. Les docteurs juifs alexandrins trouvèrent un moyen, bon ou mauvais, peu importe, de faire accorder les théories platoniciennes avec les paroles de

Moïse. On aurait bien su, dans les écoles de la Judée, en faire autant pour l'idée de l'immortalité de l'âme, si elle avait été entrevue.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que la spéculation philosophique ne s'est jamais développée spontanément au milieu du peuple juif; elle ne s'est produite dans son sein qu'à la suite d'une impulsion venue du dehors; et il dut s'écouler de longues années avant que les docteurs juifs, surmontant la haine que la persécution d'Antiochus avait excitée en eux contre tout ce qui était grec, pussent subir quelque influence de la philosophie platonicienne.

§ III

On regarde généralement la doctrine de la résurrection des corps comme une importation étrangère dans la théologie juive. Cette croyance est attribuée à deux des peuples avec lesquels les enfants d'Israël eurent des relations: aux Égyptiens et aux Perses. De laquelle de ces deux nations passa-t-elle dans la Palestine?

Il nous semble impossible de la faire venir d'Égypte, où nous doutons fort qu'elle ait jamais régné. Les égyptologues modernes admettent, il est vrai, qu'elle faisait partie de la théologie égyptienne et qu'elle présidait, depuis les temps les plus reculés, à tous les rites qui accompagnaient l'embaumement et la sépulture, ainsi qu'à tous les emblèmes qui couvrent les cercueils et les sculptures des tombeaux[1]. Si la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection des corps, doctrines que, pour le dire en passant, on confond ensemble assez mal à propos, avaient régné, comme on l'affirme, depuis les âges les plus reculés, parmi les Égyptiens, il serait étrange que le législateur des Hébreux, qui avait été élevé dans la science égyptienne, n'en eût pas fait son profit, quand il adoptait, en les perfectionnant, tant d'institutions de ce peuple dans la législation qu'il donnait aux enfants d'Israël[2]. Il serait plus étrange

[1] *Égypte ancienne*, par Champollion-Figeac, p. 123-134, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre*, par le vicomte Emm. de Rougé, Paris 1855, p. 81.

[2] *Hérodote*, liv. II, ch. 104, note 49 de la trad. de A.-F. Miot, t. 1, 388 et 389, 401-406, 411.

encore que les prophètes, dans les nombreux passages où ils parlent de l'Égypte, n'eussent pas fait une seule allusion à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines. Que dire d'Hérodote, qui n'attribue pas aux Égyptiens, comme on l'assure d'ordinaire, la doctrine de la résurrection des corps, mais une espèce de métensomatose? Il fait remarquer expressément qu'après la dissolution du corps, l'âme, d'après les croyances égyptiennes, entre dans un autre animal prêt à naître justement au moment favorable pour la recevoir, et que, après avoir parcouru ainsi toute la série des animaux, elle revient dans le corps d'un homme naissant, — ce sont ses expressions, — c'est-à-dire dans un nouveau corps[1]. Platon, qui s'était laissé séduire par la forme ultra-conservatrice de l'organisation sociale de ce peuple, ne parle pas de ces croyances; il n'a même qu'une très-petite idée de la capacité de son génie pour la science, et il ne lui reconnaît qu'un esprit mercantile et une certaine habileté pour les arts mécaniques[2]. Même absence de témoignage dans

[1] *Hérodote*, liv. II, ch. 123; trad. de Miot, t. I, p. 321 et note 54, p. 417-422.

[2] *Républiq.*, liv. IV; Ritter, *Histoire de la philosophie*

des temps plus rapprochés. Ni les philosophes grecs qui enseignent à Alexandrie, ni les Juifs qui y ont fixé leur demeure, ne semblent se douter que le peuple au milieu duquel ils vivent, croie que les corps, embaumés avec tant de soin, doivent un jour reprendre vie. Il y a plus : les Égyptiens eux-mêmes n'en savent rien. Plotin, né dans la haute Égypte, admirateur enthousiaste de la science consommée des sages de son pays[1], ne dit pas un seul mot de la résurrection des corps[2], et quand les néo-platoniciens, ses successeurs, imaginent d'exposer la science égyptienne dans des écrits qu'ils donnent à Hermès, son révélateur, ils ne mettent dans sa bouche aucune expression qui se

ancienne, t. II, p. 129. Dans le *Timée*, l'intelligence des Égyptiens est hautement célébrée; le plus grand mérite que leur reconnaît ici Platon, ne consiste cependant qu'à faire tourner les connaissances scientifiques à l'usage des hommes. Ce n'est encore que du génie pratique de ce peuple dont il est question. *Études sur le Timée*, par H. Martin, t. I, p. 75.

[1] *Ennéades*, V, liv. 8, p. 6.

[2] On ne trouve dans Plotin, sur l'âme, que la doctrine de Platon. Tout le livre 8 de la quatrième *Ennéade* traite de la descente de l'âme dans le corps. Comp. *Ennéade* III, liv. 9, ch. 2. Son union avec le corps est une chute et un mal. *Ennéade* VI, liv. 4, ch. 16; IV, liv. 3, ch. 12, 17 et suiv. Elle perd sa liberté par suite de cette union. *Ennéade* III, liv. 1, ch. 8.

rapporte de près ou de loin à cette doctrine[1].

Elle est écrite, dit-on, sur les bandelettes des momies, sur leurs bières, sur leurs sépulcres, dans le livre des morts qui les accompagnent. Soit; nous ne sommes pas en mesure de contrôler cette affirmation, et nous sommes tout disposé d'ailleurs à avoir pleine confiance dans la science des successeurs de Champollion. Mais a-t-on bien déterminé l'âge de ces documents? Et, si on l'a fait, comment explique-t-on le silence de Moïse, des prophètes hébreux et des écrivains grecs? Il ne s'agit pas ici d'une de ces idées sur lesquelles des étrangers peuvent prendre le change ou qui peuvent leur échapper. Les funérailles étaient des cérémonies publiques, fréquentes, et tout ce qui s'y rattachait devait exciter la curiosité des Grecs; un observateur aussi judicieux qu'Hérodote ne pouvait guère se tromper sur ce point.

[1] D'après le *Pœmandre*, ch. 10, 6-8, 19-25, l'âme qui a combattu le combat de la piété devient Dieu; mais l'âme méchante persévère dans son essence; c'est là sa punition, et elle est animée du désir de s'unir de nouveau à un corps. Telle est la doctrine de ce livre sur la destinée future de l'âme; elle est entièrement opposée à celle de la résurrection des corps.

Accordons cependant que la doctrine de la résurrection des corps faisait partie des croyances égyptiennes. Il n'en restera pas moins certain qu'elle fut inconnue aux Hébreux et qu'elle resta étrangère aux Juifs alexandrins. Comment aurait-elle pénétré dans les synagogues de la Judée, au IIe siècle avant l'ère chrétienne? Il n'est pas une seule donnée historique qui puisse en rendre raison. Aussi n'est-ce pas en Égypte que les théologiens ont cherché d'ordinaire l'origine de la croyance pharisienne sur la résurrection des corps, et nous avons examiné ici plutôt une hypothèse possible qu'une supposition qui ait déjà pris place dans la science. Mais, en présence des travaux qui se font en ce moment sur les antiquités égyptiennes, nous avons cru devoir aller au-devant de conjectures qu'on pourrait bien être tenté d'essayer.

§ IV

C'est dans la Babylonie que la plupart des théologiens placent l'origine de cette doctrine,

qu'ils regardent comme une importation du mazdéisme dans le judaïsme. Avant de discuter cette opinion, il est un fait préliminaire à examiner. L'idée de la résurrection des morts faisait-elle partie des croyances des Perses? On a prétendu que primitivement elle leur fut inconnue, et qu'elle ne pénétra chez eux que longtemps après avoir été généralement reçue parmi les Juifs, et l'on a tiré de là cette conclusion qu'elle était passée, non des mazdéens aux Juifs, mais des Juifs aux mazdéens[1].

Il est impossible de ne pas reconnaître que le silence du *Vendidad* sur cette doctrine[2] prouve qu'elle était étrangère aux mazdéens à l'époque où ce livre fût rédigé. Les autres anciens écrits attribués à Zoroastre ne contiennent rien de plus sur ce sujet. Le *Boundehesch* seul parle souvent et longuement de cette croyance; mais on ne peut ici tenir compte des déclarations de ce livre, postérieur, et de beaucoup, à l'ère chrétienne. On prétend, il est vrai, qu'il contient un grand nombre de

[1] Hævernick a soutenu cette thèse dans son Commentaire sur Daniel.

[2] Il est inutile de faire remarquer qu'il ne faut pas s'en rapporter à la traduction d'Anquetil-Duperron.

fragments antiques, dans lesquels on trouve des indications valables sur les croyances mazdéennes primitives[1]. Mais tant que ce livre, mélange évident d'opinions empruntées à différentes religions et de dates fort diverses, n'aura pas été soumis à une critique sévère, peut-être impossible, il serait téméraire d'invoquer son témoignage, quand il s'agit de déterminer l'ancienne théologie des sectateurs de Zoroastre. Son emploi légitime doit se borner à constater et à décrire le mouvement religieux qui s'accomplit parmi les Perses au IIIe et au IVe siècle de l'ère chrétienne.

Mais si la doctrine de la résurrection des morts n'a pas, chez les mazdéens, la haute antiquité qu'on lui a longtemps supposée, elle est cependant antérieure à l'époque qui nous en montre des traces bien marquées dans le Livre du prophète Daniel. Elle régnait dans la Perse au moment qu'Alexandre de Macédoine s'en rendit maître. Nous en avons pour garant Théopompe, qui, dans

[1] Voir dans *Studien und Kritiken*, 1834, 2e cahier, un article de M. J.-G. Müller, qui en appelle entre autres à ces fragments antiques du *Boundehesch*, pour réfuter l'opinion d'Hævernick.

trois passages cités dans différents auteurs, parle d'une manière fort claire de cette croyance comme particulière aux Perses. Dans un de ces fragments, conservé par Plutarque[1], il rapporte que, d'après eux, à la fin du temps que doit durer l'ordre actuel des choses, l'Adès sera vidé ou cessera d'exister[2], et que les hommes vivront heureux, n'ayant plus besoin de nourriture et ne projetant plus d'ombre[3]. Dans un autre passage, cité par Diogène de Laërte, il dit que, selon les mages, les hommes rappelés à la vie seront immortels[4]. Enfin, dans le troisième, rapporté par Enée de Gaza[5], il raconte que Zoroastre a prédit qu'il arriverait un moment où aurait lieu la résurrection des corps.

[1] *De Iside et Osiride*, § 47.

[2] Selon qu'on lit τέλος δ'απολείπεσθαι τόν ᾅδην ou τέλος δ'ἀπολεῖσθαι τόν ᾅδην. La première leçon est celle qui est reçue dans la plupart des éditions de Plutarque.

[3] Cette expression indique évidemment que le corps ressuscité ne sera pas absolument semblable au corps terrestre. Comparez 1 *Corinth.*, xv, 42-44.

[4] *Præmium*; ανχβιώσεσται κατά τούς Μάγους φησί τούς ανθρώπους καί ἔσεσθαι ἀθανάτους.

[5] *Dialogus de animi immortalitate*, p. 177. Ce passage a été accueilli dans *Theopompii Chii fragmenta*, édit. Wischer, 1829, p. 160.

Que cette doctrine se soit répandue chez les Perses à la suite des modifications religieuses qui s'accomplirent sous le règne d'Artaxerxès, fils d'Ochus, ainsi que le suppose M. Spiegel[1], ou, ce qui nous paraît plus probable, qu'elle remonte plus haut, peu importe à notre but; il nous suffit de savoir qu'elle avait cours dans la Babylonie du temps de Théopompe, c'est-à-dire plus d'un siècle avant le moment où fut écrit le Livre du prophète Daniel. On ne peut pas, par conséquent, repousser, au nom d'une impossibilité historique, l'hypothèse qui place dans les croyances mazdéennes l'origine de la doctrine juive de la résurrection des corps.

Il ne suffit pas cependant de prouver que cet emprunt a été possible; les partisans de cette hypothèse ont encore à montrer qu'il a eu lieu. Voici sur quelles considérations ils s'appuient.

La doctrine de la résurrection des corps ne se produit, au milieu des Juifs de la Palestine, que depuis qu'ils ont pu la connaître chez les Perses, parmi lesquels elle était généralement reçue et avec lesquels il avaient des relations suivies. Elle

[1] *Avesta*, trad. par Spiegel. t. I, p. 15, 16 et 32.

reste étrangère aux Juifs alexandrins, qui n'ont aucun commerce avec les mazdéens. Ces deux faits constituent une forte présomption en faveur de l'hypothèse que nous examinons. Il faut en ajouter un troisième qui vient les corroborer : c'est que cette croyance est exposée pour la première fois dans un écrit dont l'auteur ne connaît, en dehors de son propre pays, que la Babylonie et l'Assyrie, et qui se donne lui-même pour un disciple des sages de la Chaldée[1].

§ V

Ces considérations ont leur valeur, nous ne voulons pas le nier, mais elles ne vont pas jusqu'à donner le droit de conclure que la doctrine juive de la résurrection est tout simplement un emprunt fait à la religion des Perses. Elles indiquent seulement qu'il y a eu quelque action du mazdéisme sur le judaïsme dans la formation de cette doctrine au sein du peuple juif.

[1] *Daniel*, I, 4.

Sans nous arrêter à faire de nouveau remarquer ici que les idées ne passent pas toutes faites et arrêtées d'une nation à une autre, comme les produits de l'industrie que transportent les caravanes, il nous suffira, pour établir que l'hypothèse d'un emprunt est insoutenable, d'attirer l'attention sur deux faits : 1° La croyance juive de la résurrection des corps n'est pas identiquement la même que celle des Perses. Tous les hommes doivent ressusciter, d'après ceux-ci ; quelques-uns seulement, sans aucun doute les descendants d'Israël, selon le Livre de Daniel, et à ce qu'il paraît, les justes seuls, d'après le second livre des Maccabées[1]. Dans la religion mazdéenne, la résurrection doit être suivie de la conversion et du salut des méchants. Cette idée d'un rétablissement final resta étrangère aux juifs, nous l'avons déjà indiqué ailleurs. S'il y avait eu un emprunt pur et simple, on aurait pris la doctrine avec tous ses accessoires; il n'en fut rien. On ne peut donc pas soutenir que cette idée ait passé tout d'une pièce du mazdéisme dans le

[1] Il est resté dans les traditions rabbiniques que la résurrection n'aura lieu que dans la Judée. Otho, *Lexicon rabbin.*, p. 513.

judaïsme. 2° La doctrine juive ne s'est formée que peu à peu ; on peut suivre les principales phases de son développement. Elle est plus précise dans le second livre des Maccabées que dans e Livre de Daniel. Judas Maccabée y associe, par forme de complément, la prière pour les morts[1]. Enfin, à la résurrection partielle qui doit avoir lieu au commencement du règne du Messie, on ajouta plus tard une résurrection générale qui doit s'accomplir à la fin de ce règne[2]. Il y a là un travail de formation qui exclut toute idée d'emprunt, dans le sens exact du mot.

Il ne reste ainsi qu'une influence assez générale du mazdéïsme sur le judaïsme, influence qui ne peut guère se déterminer que de la manière suivante. Il est probable qu'à un certain moment, les docteurs juifs, frappés de la croyance mazdéenne de la résurrection des corps, furent conduits à la comparer avec la croyance juive du scheol, et que, la trouvant supérieure et plus satisfaisante, ils eurent l'idée, non sans doute de l'incorporer telle

[1] 2 *Maccabée*, XII, 45 et 46.
L. Bertholdt, *Christologia Judæorum*, § 41.

quelle dans les doctrines de leur nation, mais de rechercher plus exactement ce que leurs livres saints enseignent sur ce point. Nous essaierons plus tard de déterminer en quel temps et sous quelle action se fit ce travail. Il nous suffit ici d'indiquer quelle put être l'influence du mazdéisme. Elle n'alla pas au delà du désir que les docteurs juifs conçurent, à la vue d'une doctrine si consolante, de la retrouver dans les écrits de Moïse et des prophètes.

Sous l'impression de ce sentiment, il ne leur fut pas difficile d'y voir des faits et même des enseignements, desquels on pouvait la tirer par quelque espèce de déduction, ou du moins auxquels il était possible de la rattacher avec quelque apparence de raison. Tant que les esprits enfermés dans l'antique point de vue que la piété trouve sa récompense, et l'impiété sa punition sur cette terre, n'avaient eu aucune idée plus relevée, ils ne s'étaient pas arrêtés à ces passages de leurs livres saints d'une manière particulière ; ils n'avaient même jamais pensé à la possibilité d'en tirer des conséquences presque indiquées à la curiosité de l'intelligence. Il n'en fut plus de même du moment que l'attention

eut été éveillée par la doctrine mazdéenne. L'exégèse rabbinique, possédée déjà de la manie des subtilités, qui fut toujours son caractère distinctif, finit par trouver à chaque page de l'Écriture une idée que pendant des siècles elle n'avait vue nulle part. Peut-être y eut-il déjà à cette époque un docteur juif assez clairvoyant pour entrevoir que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants[1]. Ce qui est plus certain, c'est qu'on regarda la disparition d'Hénoch (*Gen.* v., 21), l'évocation de l'ombre de Samuel (*Sam.*, XXVIII, 7-20) et l'ascension d'Élie au ciel (2 *Rois*, II, 11) comme des indications que l'homme passe dans une autre vie avec son corps[2]. Rattachant ensuite les inductions qu'on pouvait tirer de ces faits à de passages tels que ceux d'Ésaïe (XXVI 18 et 19) et d'Ézéchiel (XXXVII, 1-14), on eut une espèce de démonstration scriptuaire de la doctrine de la résurrection des corps, démonstration

[1] *Math.*, XII. 32. — Lessing, *Éducation de l'humanité*, § 46.

[2] L'auteur de la *Sagesse de Salomon* semble aussi tirer de ce fait une espèce de preuve en faveur de l'immortalité de l'âme, IV, 10-14.

sans doute arbitraire, mais valable pour l'intelligence juive, telle qu'elle était à ce moment, et nous pouvons ajouter, telle qu'elle est restée longtemps encore[1].

§ VI

Cette croyance juive ne doit pas cependant être considérée à part. Pour bien saisir sa formation et son développement, il ne faut pas la séparer de toutes les autres qui, à peu près à la même époque et par suite des mêmes circonstances et des mêmes

[1] Il ne faut pas être trop sévère pour l'exégèse rabbinique, quand tant de théologiens chrétiens ne savent pas résister à l'inclination, du reste assez naturelle, de voir dans l'Écriture sainte ce qu'ils désirent y trouver ou ce qui est devenu une opinion générale et inévitable. Ainsi, par exemple, après n'avoir vu, pendant des siècles, dans les premiers chapitres de la Genèse que ce qu'il y a réellement, le récit de la création opérée en six jours, on a voulu, dès que la science a eu prouvé que l'organisation actuelle de notre globe était le résultat d'un long travail cosmique, transformer Moïse en un savant géologue et retrouver dans les termes, fort précis d'ailleurs, qu'il a employés, toutes les théories des Cuvier et des Élie de Beaumont.

besoins, naquirent ou prirent de nouvelles proportions. La persécution d'Antiochus Epiphanes provoqua dans la Palestine un grand mouvement religieux et politique. Il est difficile d'en bien saisir les traits de détail ; mais on en distingue assez nettement le caractère général, et on voit que presque tout ce qui a caractérisé depuis le peuple juif, date de ce moment. Les institutions, aussi bien que les formes nouvelles que prirent les croyances populaires et les tendances intellectuelles et morales qui se sont maintenues pendant tant de siècles, ont leurs racines dans cette époque de rénovation. La haine de la culture grecque[1], de cette culture qui dominait dans tout le monde civilisé, fut la première conséquence des efforts que fit le peuple juif pour secouer le joug de son persécuteur; elle le sépara des autres peuples plus que n'aurait pu le faire le particularisme de son culte et de ses lois; et tout en relâchant les liens

[1] Les partisans de la culture grecque en Palestine nous sont représentés, et nous avons vu que c'est à juste titre, comme des traîtres disposés à vendre leur patrie à l'étranger; tel est Jason, qui achète le souverain sacerdoce (175 ans av. J.-C.); tel est encore Alcime (162 ans av. J.-C.), qui est établi et soutenu par Démétrius dans cette même position.

qui avaient pu exister jusqu'alors entre les Juifs de la Palestine et ceux d'Alexandrie, elle resserra ceux qui les rattachaient déjà à leurs coreligionnaires de la Babylonie. Ceux qui déployèrent l'ardeur la plus vive à combattre pour la religion nationale, furent naturellement les docteurs de la loi et le peuple ; ce sentiment commun les rapprocha, et, depuis ce moment, les premiers eurent une influence immense sur les classes inférieures, reconnaissantes de leur patriotisme et de leur dévouement à la chose publique. L'opposition à la domination étrangère donna une valeur extrême à tout ce qui était juif. Les traditions acquirent l'importance exagérée qu'elles gardèrent depuis, même quand la cause qui avait fait naître ce sentiment eut cessé d'agir. Ce fut sans aucun doute alors que s'organisa la secte des pharisiens, secte qui, pour avoir mérité plus tard les justes reproches de Jésus-Christ, n'en fut pas moins, à son origine, distinguée par une piété réelle et un inébranlable attachement à la cause nationale. D'un autre côté, les hommes qui avaient déjà pris parti pour la domination étrangère, comme aussi ceux qui, peu susceptibles d'entraînement ou retenus par leur position sociale et par une fortune

considérable, ou peut-être encore doutant de la puissance et des résultats de l'élan populaire, ne prirent aucune part à la guerre de l'indépendance, furent portés par cela même à se soutenir mutuellement, à former une espèce d'opposition aux tendances des bouillants docteurs de la loi, et à jeter les premières bases d'un parti qui fut ensuite celui des sadducéens.

Au milieu de cette fermentation générale, les idées religieuses, éparses peut-être jusqu'alors, durent être rapprochées les unes des autres, et de ce rapprochement résulta, non pas sans doute une systématisation dans le sens propre du mot, mais une plus exacte détermination de chacune d'elles. Probablement aussi, certaines modifications destinées à les mieux accommoder les unes aux autres furent la suite de ce travail élémentaire. Il ne faudrait point s'exagérer l'importance de ce mouvement théologique. Quoiqu'il existât sans doute des écoles dans lesquelles on discutait tant bien que mal sur le sens des prescriptions légales, la science rabbinique était encore dans l'enfance, et le travail dont nous parlons fut principalement l'effet de la surexcitation que les événements publics donnèrent

à la conscience religieuse. Les diverses croyances populaires vinrent se grouper autour de la doctrine qui dans ce moment dominait tous les autres, doctrine qui était celle de l'attente du libérateur promis, et, en lui prêtant en quelque sorte leur appui, elles tirèrent d'elle une nouvelle vie.

La doctrine de la résurrection des corps devint, au point de vue juif, comme un postulat des espérances messianiques. Le Messie, qui devait reconstituer la famille d'Israël tout entière et recueillir dans son royaume les descendants de Joseph comme ceux de Juda, ne serait-il le sauveur que des générations futures? Il ne pouvait se faire que ceux-là seulement que le hasard de la naissance aurait fait vivre à la fin des temps, fussent appelés à prendre part à sa victoire et à jouir de ses bienfaits, et que ceux qui avaient disparu depuis longtemps, que ceux surtout qui combattaient et mouraient en ce moment pour préparer l'avénement de son règne, fussent exclus de son royaume et ne fussent pas mis en possession de l'héritage des justes. Le Messie promis à tous les enfants d'Israël sans exception, c'était le libérateur des Juifs, autant de ceux qui avaient vécu autrefois que

de ceux qui vivraient à l'époque de sa venue.

La résurrection des morts était ainsi une conséquence nécessaire des espérances messianiques. Elle fut présentée d'abord comme le premier acte du Messie triomphant. Sous cette première forme, elle ne s'appliquait qu'aux Juifs, et c'est là la véritable doctrine juive de la résurrection des corps. A cette résurrection partielle, qui doit avoir lieu au commencement du règne du Messie, on ajouta plus tard une résurrection générale qui s'opérera à la fin de ce règne; mais cette addition, à laquelle il nous est difficile d'assigner une date précise, pourrait bien être pour le moins autant le résultat de la haine de l'étranger que le fruit des spéculations subtiles de l'esprit rabbinique. Quoi qu'il en soit, c'est au moment le plus violent de la lutte contre la domination grecque, quand les espérances messianiques se réveillent le plus vivement dans la conscience, qu'apparaît dans la Palestine la doctrine de la résurrection des corps. Ces deux croyances sont inséparables; la première appelle la seconde qui la complète. Elles furent sans le moindre doute le plus puissant encouragement de ceux qui prirent les armes pour leur culte et

pour leur indépendance. Il est digne de remarque qu'elles restent également étrangères aux Juifs alexandrins qui ont quelque peu oublié la mère-patrie, et qui, dans leur point de vue cosmopolite, se contentent des idées plus humaines de l'immortalité de l'âme et du triomphe définitif d'une morale philosophique. Elles forment, au contraire, une partie très-importante du système théologique des pharisiens, c'est-à-dire du parti qui fut toujours à la tête du mouvement populaire en faveur de l'affranchissement de la Judée.

Tout semble donc concourir à nous faire voir dans cette croyance de la résurrection des corps, comme d'ailleurs dans celles qui la supposent ou qui se rattachent à elle par quelque lien logique, un produit du mouvement politique et religieux que fit naître la persécution d'Antiochus Epiphanes. Qu'elle ait été auparavant en germe dans quelque école rabbinique; que, dans sa conception primitive, elle ait été inspirée par quelque souvenir de la doctrine correspondante des mazdéens, il serait difficile de le méconnaître; mais elle dut son importance aux circonstances dans lesquelles se rouva le peuple juif vers le milieu du second siècle

avant l'ère chrétienne, et qui entraînèrent ses docteurs dans un ordre d'idées dans lequel elle eut sa place marquée. La plus large part dans la formation réelle de cette croyance doit être laissée au développement intérieur, sans lequel l'influence étrangère et première serait restée stérile. Le peuple juif, dans un de ces moments qui font époque dans son histoire, s'assimila sans doute quelques éléments étrangers qui complétaient ses opinions propres et répondaient à ses besoins spirituels; mais, en se les assimilant, il les modifia et les accommoda à l'ensemble de ses croyances. Encore faut-il ajouter qu'il ne put se les approprier qu'autant qu'il trouvait dans ses traditions, dans ses antécédents et dans ses livres saints, des points auxquels ils pouvaient se rattacher, et dont ils n'étaient, du moins à ses yeux, que des expressions nouvelles ou des conséquences naturelles.

CHAPITRE VII

Les idées morales.

Un peuple dont la vie spirituelle tout entière reposait sur une révélation ne pouvait pas avoir une morale indépendante de la religion. Il en était du moins ainsi dans les écoles palestiniennes, dont l'enseignement n'était et ne pouvait être qu'une explication de la législation mosaïque. Les Juifs hellénistes, auxquels la philosophie grecque avait ouvert des horizons plus étendus, en appelaient, il est vrai, dans la détermination des idées morales, à l'étude de l'homme et des conditions actuelles de son existence. Ils prétendaient cependant rattacher leurs théories à la révélation nationale, dans laquelle ils croyaient les trouver, quoique, à vrai dire, elle n'en fût guère pour eux que l'enveloppe artificielle. Comme on doit s'y attendre, nous allons rencontrer sur ce terrain la même division que nous avons déjà si souvent signalée. La ten-

dance de la morale alexandrine n'est pas celle de la morale palestinienne. Il est cependant un ordre de faits, celui qui se rapporte à l'état moral de l'homme, sur lequel les deux fractions du judaïsme de cette époque paraissent en général s'entendre, quoiqu'on trouve des traces d'une discussion assez vive entre les docteurs palestiniens sur la question du libre arbitre. Mais la division éclate décidément, entre les écoles de la Judée et celles d'Alexandrie, sur la détermination de la règle morale.

I

Les principaux problèmes relatifs à la nature de l'homme avaient préoccupé les révélateurs primitifs des enfants d'Israël. On en a la preuve dans les plus antiques documents mosaïques. Quand la Genèse rapporte que Dieu fit l'homme à son image, elle exprime sous une image très-saisissable la pensée des anciens sages hébreux sur la dignité morale de la race humaine; et le récit de la chute d'Adam et

d'Ève a pour but évident d'expliquer l'origine du mal. Les prophètes n'ajoutèrent rien à ces indications. Il s'agissait pour eux de sauver le monothéisme, sur lequel reposait la nationalité d'Israël, et non de discuter et d'approfondir des questions de métaphysique religieuse. Mais quand, après l'extinction de la prophétie, il se forma en Israël une science théologique, ce fut à ces antiques philosophèmes qu'on rattacha toutes les doctrines relatives aux facultés morales.

Dieu fit l'homme à son image, dit la Genèse [1]. Ces paroles sont le thème que développent les docteurs juifs, pour établir la dignité morale de l'homme; mais ils ne s'entendent pas tous sur le sens précis qu'il convient de leur donner. La Sapience fait consister la ressemblance de l'homme avec Dieu tantôt dans le fait qu'il est créé pour l'immortalité [2], tantôt dans sa destination à la domination sur le reste des créatures et à la direction morale des choses de ce monde [3]. Fidèle à son principe de ne rattacher les choses créées à Dieu

[1] *Genèse*, I, 26 et 27; IX, 6.
[2] *Sapience*, II, 23.
[3] *Ibid.*, IX, 2 et 3; X, 2.

que par l'intermédiaire du Logos, Philon rapporte l'image divine dans l'homme, non à Dieu, mais à son Verbe, qui seul a pu déposer sa propre image dans un être tenant par tant de liens à la matière[1]. L'homme, dit-il, est, par son intelligence[2], semblable au Verbe divin. L'âme raisonnable, dit-il ailleurs, est une empreinte du Verbe éternel[3]. Cette image divine se manifeste déjà au dehors, dans l'attitude du corps qui permet à l'homme de diriger son regard vers le ciel, comme s'il s'efforçait de saisir l'être invisible par les organes des sens[4]. Mais ce n'est là qu'une considération fort accessoire pour le philosophe alexandrin. Il faut, selon lui, chercher ce par quoi nous ressemblons à Dieu dans l'élément rationnel (le νοῦς) qui est le chef de l'âme[5]. Par cette ressemblance avec Dieu, l'homme est un produit, non de la terre, mais du ciel[6].

Jésus, fils de Sirac, voit cette ressemblance de

[1] Eusèbe, *Prépar évang.*, VII, 13; VIII, 13 et 14.

[2] Κατά τήν διάνοιαν, *De mundi opif.*, § 51.

[3] *De Plant. Noe.*, § 5.

[4] *Ibid.*, § 4.

[5] ἡ δ' εἰκών λέλεκται κατά τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν, *De mundi opif.*, § 23.

[6] *De plant. Noe*, § 4. φυτόν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον.

l'homme avec Dieu soit, comme le dit la Genèse elle-même[1], dans la domination qu'il est appelé à exercer sur le reste des créatures terrestres, soit encore dans ses facultés intellectuelles et particulièrement dans le pouvoir qu'il possède de distinguer le bien du mal[2]. Les autres apocryphes palestiniens sont muets sur ce point. Mais ce qui est bien autrement étonnant, c'est que Josèphe, dans le récit de la création, qu'il fait d'après la Genèse, ne dit pas un seul mot de cette déclaration biblique si remarquable que Dieu créa l'homme à son image[3].

Tous les documents juifs qui nous restent de cette époque, palestiniens et hellénistes, s'accordent sur la question de la liberté morale. Il dépend de l'homme, enseigne la Sapience, de trouver Dieu. Il n'a qu'à le chercher dans la simplicité de son cœur[4]. Il est possible à celui qui s'applique avec soin, dit ailleurs l'auteur de ce livre, de posséder la sagesse. Le commencement de la sagesse est le

[1] *Genèse*, I, 26 et 28.
[2] *Ecclésiastiq.*, XVII, 2 et 8.
[3] Josèphe, *Hist. des Juifs*, liv. I, ch. 1. Cœlln, *Bibl. Théologie*, t. I, p. 439.
[4] *Sapience*, I, 1-3.

désir sincère de ses instructions; le soin de s'en instruire conduit à l'aimer; son amour se manifeste par l'observation constante de ses leçons; la constante pratique de ses leçons est la base solide de la pureté de l'âme, et la pureté de l'âme rapproche l'âme de Dieu[1]. Ainsi, dans toute la série du développement moral de l'âme, depuis le désir de la sagesse qui en est le premier degré, jusqu'à son plus haut point de perfection, ce point qui la rend digne du trône, comme s'exprime la Sapience[2], la route est ouverte devant l'homme. Il ne peut y marcher, il est vrai, sans le secours de Dieu, parce que la séduction du vice corrompt l'âme la plus pure, et que l'agitation des passions entraîne les meilleurs esprits[3]; mais il est libre d'implorer ce secours divin[4], et de s'en rendre digne[5], et il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il recherche la mort par les erreurs de sa vie et s'il hâte sa perte par les œuvres de ses mains[6]!

[1] *Ibid.*, VI, 11-18.
[2] *Ibid.*, VI, 19.
[3] *Ibid.*, IV, 12.
[4] *Ibid.*, VII, 7.
[5] *Ibid.*, I, 2-4.
[6] *Ibid.*, I, 12-16.

Philon se prononce dans le même sens, mais en termes plus précis. La faculté de se déterminer lui-même, de diriger sa pensée et sa volonté[1], est ce qui constitue la nature propre de l'homme. Cette faculté, on la chercherait vainement, dit-il, dans les autres créatures. C'est qu'elle est la conséquence la plus directe de la ressemblance de l'homme avec Dieu[2]. Ce n'est que dans l'âme, dit-il encore, que Dieu dénoue les liens de la nécessité; c'est elle seule qu'il a créée libre, et qu'il a douée de la puissance de se déterminer par un acte spontané de la volonté. Il a imprimé en elle le sentiment du bien et du mal, lui laissant le choix de la condamnation, si elle fait le mal avec connaissance de cause, et de l'honneur, si elle pratique le bien volontairement[3]. C'est parce que l'élément rationnel qui est en l'homme, qui est l'homme véritable, possède la liberté morale, qu'il est la condition même de la vertu[4], ou, comme il

[1] Ἐλευθερία, τὸ ἑκούσιον.

[2] *Quod Deus sit immut.*, § 10. *De Plant. Noe.*, § 5 et 9.

[3] *Quod Deus sit immut.*, § 10, où il explique *Deutéron*, xxx; 20.

[4] Κακίας καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος. *De opif., mundi*, § 24.

dit ailleurs, qu'il est placé dans la vertu[1].

Jésus, fils de Sirac, n'est pas moins explicite. Il déclare positivement que l'homme n'est pas sous l'empire de la nécessité et que Dieu, en lui donnant la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal[2], l'a laissé libre de se déterminer pour l'un ou pour l'autre[3]. Mais en affirmant cette doctrine, il s'élève en termes fort vifs contre la doctrine contraire. « Ne dis point : c'est le Seigneur qui me force d'abandonner la vertu. Comment Dieu pourrait-il te forcer à faire ce qu'il a lui-même en horreur? Ne dis point : c'est lui qui me jette dans l'égarement; car il n'a nul besoin de l'homme pécheur. Après avoir créé l'homme au commencement, il l'a abandonné aux pensées diverses qui déterminent ses actions. Si tu le veux, tu peux garder ses commandements. Il a mis près de toi le feu et l'eau, sur lesquels tu peux, si tu le veux, étendre la main. La vie et la mort sont offertes à l'homme; il recevra ce qu'il aura choisi[4].

[1] Τὸν νοῦν τίθησιν (ὁ θεος) ἐν ἀρετῇ. *Leg. alleg.*, I, § 14 et 23; III, § 17.

[2] *Ecclésiastiq.*, XVII, 6.

[3] *Ibid.*, XV, 14-17

[4] *Ibid.*, XV, 11-17

La doctrine de la prédestination avait-elle donc trouvé des partisans dans les écoles de la Judée? On ne peut s'empêcher de le croire. Jésus, fils de Sirac, n'aurait pas certainement attaqué une opinion inconnue. On a déjà vu que Josèphe place cette doctrine dans le cercle des croyances des pharisiens. Rapprochant du passage de l'Ecclésiastique que nous venons de citer les paroles de l'historien juif, faudrait-il les prendre à la lettre et non, ainsi que nous les avons expliquées, comme une expression approximative, destinée à faire comprendre aux Grecs, au moyen d'un terme qui leur était connu, la doctrine de la Providence qui leur était étrangère? Nous sommes, pour notre part, d'autant moins disposé à abandonner l'explication que nous en avons donnée précédemment, qu'il n'est aucun autre document de cette époque, ni aucun fait historique qui nous montrent dans les pharisiens des partisans du dogme de la prédestination. Il ne servirait de rien d'invoquer ici ce changement dans les enseignements de la synagogue, au commencement du IIme siècle de l'ère chrétienne, qu'un savant israélite s'efforce de mettre hors de contestation dans un ouvrage ré-

cent[1]. Il nous paraît impossible que cette doctrine, si elle avait été réellement soutenue dans les écoles pharisaïques, n'eût pas laissé quelque empreinte dans quelques-uns des nombreux passages dans lesquels les Évangiles mettent les pharisiens en scène.

La doctrine de la Providence touche cependant de si près à celle de la prédestination, qu'on ne saurait s'étonner que quelque école juive, plus sensible à la rigueur d'une logique inflexible qu'au cri de la conscience, eût regardé celle-ci comme une conséquence extrême de celle-là. Dans tous les cas, le passage de l'Ecclésiastique (xv, 11-17) prouve que c'était par une exagération mal entendue de la doctrine de la Providence, et non par des considérations métaphysiques sur l'enchaînement des causes et des effets, comme on le fait dans les temps modernes, que les docteurs combattus par Jésus, fils de Sirac, niaient le libre arbitre qu'ils regardaient comme incompatible avec l'action permanente de la Divinité sur ses créatures. Si Dieu

[1] Dr Ab. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, p. 156 et suiv., 173, note 2, 201.

gouverne tout, l'homme est incapable de se déterminer contre sa volonté souveraine; il ne peut être qu'un agent passif entre ses mains; telle était la forme que devait avoir revêtue le dogme de la prédestination, contre lequel s'élève l'auteur de l'Ecclésiastique.

Mais dans quelle école palestinienne cette doctrine fut-elle soutenue? Il est absolument impossible de le décider. On remonterait en vain de saint Paul, dans les écrits duquel on trouve des traces de la théorie de la prédestination[1], et d'Akiba, qui se déclara si énergiquement contre le livre de Jésus, fils de Sirac[2], à l'école d'Hillel, à laquelle ils avaient appartenu l'un et l'autre. On ne sait par quels liens rattacher l'école d'Hillel au parti qui, au moins un siècle auparavant, enseignait l'opinion réfutée dans l'Ecclésiastique; et d'ailleurs rien ne nous autorise à l'attribuer à l'adversaire de Schammaï ou à ses disciples. Mais si nous devons renoncer à nous faire une idée satisfaisante de l'histoire du débat, dont Jésus, fils de

[1] *Romains*, IX, 14 29.
[2] Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, p. 201.

Sirac, est un irrécusable témoin, le passage dont il est ici question nous fournit du moins une nouvelle preuve que, de bonne heure, les questions théologiques les plus ardues furent agitées dans les écoles de la Palestine avec plus d'éclat et d'ampleur qu'on ne l'a admis jusqu'à ce moment.

Il est une troisième doctrine morale, appelée à jouer plus tard un rôle considérable dans les croyances religieuses, qui, sans prendre une place bien décidée dans la théologie juive, antérieurement à l'ère chrétienne, ne lui fut pas cependant étrangère; nous voulons parler du dogme du péché originel. C'était, à ce qu'il paraît, une opinion reçue parmi les Juifs palestiniens, deux siècles avant l'avénement du christianisme, qu'une femme, Ève, a introduit dans le monde le péché et la mort[1]. Il ne pouvait se faire qu'à une époque où l'étude de la loi était l'occupation exclusive des écoles juives, le récit de la chute de nos premiers parents[2], auquel les prophètes ne font pas une

[1] *Ecclésiastiq.*, xxv, 23.
[2] *Genèse*, III.

seule allusion, ne devînt le thème d'une théorie sur l'origine du mal. Il est même étonnant que ce passage de la Genèse, du moment qu'il eut fixé l'attention des docteurs, n'ait pas donné naissance aussitôt à la doctrine bien arrêtée du péché originel. Ce qui est certain, c'est que cette doctrine est encore très-vague dans l'Ecclésiastique. Jésus, fils de Sirac, en est si peu préoccupé, malgré la déclaration que nous venons de citer, qu'il cherche au péché bien d'autres causes que la transgression de nos premiers parents[1]; et dans tous les cas il ne semble pas lui attribuer une influence décisive et universelle. Sans doute il reconnaît qu'il n'est point d'homme qui, au point de vue moral, ne mérite des reproches[2] : mais si la race humaine est une race flétrie, en tant qu'il est des hommes qui violent les commandements de Dieu, elle est aussi une race respectable, en tant qu'il en est d'autres qui craignent le Seigneur[3].

La doctrine du péché originel prit cependant peu à peu une plus grande place dans la théologie

[1] *Ecclésiastiq.*, IX, 12; LI, 13.
[2] *Ibid.*, VIII, 5.
[3] *Ibid.*, X, 19.

juive ; on la trouve du moins très-nettement formulée dans des écrits postérieurs, il est vrai, à l'ère chrétienne, mais qui ne sont certainement que les échos d'une opinion depuis longtemps établie. « Toutes les choses, dit Hochaja, disciple de Juda le saint, ont été créées parfaites ; mais elles sont tombées dans la corruption par suite du péché du premier homme[1]. » Et ce n'est pas là une idée particulière à ce rabbin ; elle revient dans les écrits de plusieurs docteurs juifs. Un rabbin du moyen âge la présente même en des termes presque identiques à ceux qu'emploie saint Paul. « Le premier homme, dit R. Bechai, a été la cause de la mort de tous ses descendants[2]. » Il n'est pas vraisemblable que le rabbin de Saragosse connût les écrits de l'apôtre, et il l'est moins encore que, dans le cas où il les aurait connus, il se fût décidé à reproduire la pensée de saint Paul presque dans les mêmes termes. On est bien plutôt tenté d'ad-

[1] *Bereschith Rabba*, *Seder Bereschith*, pars, 12, fol. 13, col. 4. Comparez *Rom.*, v, 19; Rœth, *Theologiæ dogmaticæ Judæorum brevis expositio*, p. 36, note 33.

[2] R. Bechai, *Comm. ad Pentat.*. t. II; *Pars Vaethchanan*, fol. 29, col. 2. Comp. *Rom.*, v, 12; 1 *Corinth.*, xv, 21; Rœth; *ibid.*, p. 36 et 37, note 34.

mettre que les paroles dont il se sert appartiennent à quelque tradition dérivant des anciennes écoles de la Palestine.

Cette doctrine est plus fortement accentuée dans les écrits judéo-alexandrins que dans l'Ecclésiastique. « Dieu, dit l'auteur de la Sapience, avait créé l'homme pour l'immortalité ; il l'avait fait à son image. L'envie du diable introduisit dans le monde la mort, qui est devenue l'héritage de tous[1]. » Comme on le voit, cette doctrine se fonde encore sur le récit de la chute d'Adam et d'Ève. Philon le prend aussi pour point de départ ; mais il l'explique dans un sens allégorique. Le premier homme avait été créé parfait, aussi bien quant à son corps que quant à son âme[2]. Il suivit d'abord la loi du Verbe divin, loi qui domine la nature entière. Il vivait alors dans une sainte communion avec les êtres supérieurs, et ses vertus le conduisaient à devenir la plus parfaite image de Dieu[3]. La femme fut la cause de la première transgression de la loi. Par son désir insensé de s'unir avec l'homme

[1] *Sapience*, II. 24 et 25.
[2] *De mundi opif.*, § 47.
[3] *Ibi* ., § 49.

et de donner le jour à des êtres qui lui fussent semblables, l'amour des choses terrestres et de la sensualité se développa, et la femme apprit ainsi à l'homme à changer la vie céleste pour la vie terrestre[1]. Depuis ce moment, le mal a grandi sur la terre ; l'espèce humaine a été soumise à une foule de misères ; par suite de cette première faute, la terre même a senti ses forces primitives décroître. Il n'est pas une seule âme qui ne soit infectée de ce péché ; l'homme le plus vertueux en est même atteint dès sa naissance[2].

Il convient d'ajouter que, dans le système de Philon, il faut entendre par l'homme l'esprit (νοῦς) et par la femme la partie sensible et physique de notre être, de sorte que le premier péché n'est en réalité que la première union de l'âme et du corps, ou, pour mieux dire, que la chute de l'âme, du monde des esprits, dans le monde sensible et dans un corps. Mais quelle que soit l'explication que le philosophe alexandrin donne de la doctrine du péché originel, cette doctrine n'en existe pas moins

[1] *Ibid.*, § 53-55.
[2] Συμφυές τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. *De vita Mosis.*, III, § 17; *De sacrif. Abel et Caini*, § 33.

tout entière, et ce qu'il entendait dans un sens allégorique et métaphysique était certainement admis à la lettre par ceux de ses coreligionnaires qui ne se piquaient pas de philosophie.

II

On ne peut se faire une juste idée de la théologie morale des écoles de la Palestine et de la direction qu'elle prit, qu'en tenant compte de la source d'où elle sortit et des circonstances au milieu desquelles elle se forma. Sa source est la révélation mosaïque ; les docteurs de la loi n'avaient pas à la chercher autre part. Ils étaient des interprètes de cette révélation, dont ils avaient à déterminer et à faire appliquer les prescriptions, et non des philosophes cherchant dans l'étude de la nature humaine la loi qui doit la régir. Or, dans les écrits mosaïques, la loi morale se présente comme un commandement révélé, qui demande, non la discussion, mais l'obéissance, et elle forme une partie intégrante d'une législation qui a pour but de régler, non les

conditions générales de l'existence morale considérée en elle-même, mais les conditions particulières de l'existence sociale tout entière d'un peuple déterminé.

Sans doute, il était possible de l'en dégager et d'abstraire des institutions politiques, économiques et cérémonielles, qui n'avaient qu'une valeur temporaire et relative à l'état des enfants d'Israël au moment qu'ils s'emparèrent de la terre de Canaan et peut-être encore dans les quelques siècles suivants, les grands préceptes de morale qui constituent, à vrai dire, la partie essentielle et impérissable de cette législation. C'est ce que fit plus tard le christianisme. Mais, et c'est ici le second point sur lequel il importe d'appeler l'attention, telle n'était pas la tâche que les circonstances imposèrent à Esdras et aux docteurs de la loi qui continuèrent son œuvre. Ce qui était d'ailleurs possible, disons même nécessaire, au moment où la nationalité réelle d'Israël allait se dissoudre, ne l'était certainement pas au moment où, après le retour de la captivité de Babylone, il s'agissait de la reconstituer.

On a déjà vu que la restauration du peuple

d'Israël ne put s'opérer que sur la base de la législation mosaïque. Cette législation devint ainsi, par la force même des choses, la règle unique aussi bien de la vie religieuse et de la vie morale que de la vie économique et de la vie politique. Ces domaines différents de l'activité humaine restèrent confondus aux yeux des Juifs, et pour ainsi dire, sur le même plan. La loi qui impose le repos du sabbat est la même loi qui veut qu'on aime Dieu de tout son cœur et de toute son âme, et l'obligation de s'abstenir de telle ou telle espèce de nourriture est tout aussi sacrée que la pureté des mœurs et que la défense de convoiter le bien du prochain[1].

La morale proprement dite resta donc indistincte du reste des prescriptions légales, avec lesquelles elle continua de former un tout indivisible. Elle fut ainsi englobée dans la jurisprudence, et se trouva l'affaire, non de la conscience, mais de la loi de l'État. Ce serait sans doute une exagération, une injustice criante, de ne pas reconnaître que la pratique du bien fut souvent, dans la réalité, ins-

[1] C'est ce qu'expriment très-bien les cabbalistes juifs du xv[e] siècle, quand ils disent que tout est dogme dans leur doctrine. Moses Mendelssohn, *Jérusalem*, p. 56.

pirée par l'amour du bien lui-même[1]; mais, en principe, il ne s'agissait que d'une loi positive et de l'obéissance à cette loi, et la moralité était enfermée dans la légalité.

Tel fut, en général, le caractère essentiel de ce qu'on peut appeler la science morale des écoles de la Palestine. Et voici quelles en furent les conséquences.

La morale, loin d'être ramenée à un grand principe ou à quelques idées générales, dont l'application dans la pratique aurait été laissée au jugement individuel, fut traitée comme une matière de jurisprudence et se formula en règlements, qui se multiplièrent à mesure que des cas un peu différents se produisirent, chaque espèce nouvelle provoquant une disposition légale particulière. C'était un point de morale religieuse pour les enfants d'Israël de sanctifier par le repos le jour du sabbat[2]. Que faut-il entendre par ce repos? Si le père voit son enfant emporté par le torrent, lui est-il interdit de voler à son secours? Faudra-t-il, pour ne pas violer

[1] *Ecclésiastiq.*, IV, 28; VII, 12, 13; XXXI, 18-20; *Tobit*, IV, 7-11, 18.
[2] *Exode*, XX, 8-10.

le sabbat, laisser une maison en flammes ensevelir ses habitants sous ses décombres? Et, comme le demandait plus tard Jésus-Christ aux docteurs de la loi, est-il donc défendu de faire du bien le jour du repos du Seigneur[1]? Il y avait là des distinctions à établir; elles vinrent chacune à leur tour, selon les besoins du moment, et il se trouva en définitive que trente-neuf espèces d'œuvres serviles furent interdites pendant le sabbat, et chacune de ces trente-neuf espèces renferme un nombre infini de cas particuliers[2].

Il en fut de même pour chaque point de morale. Le texte biblique de chacun des commandements donna lieu à des règlements sans fin et, à vrai dire, la loi orale, explication de la loi écrite, n'est qu'une minutieuse réglementation de la vie tout entière. Nous n'avons pas à suivre dans ses détails cette œuvre immense des docteurs de la loi. Il nous suffit d'en avoir indiqué le principe.

Au moment de l'avénement du christianisme, cette réglementation morale avait pris déjà de lar-

[1] *Marc*, III, 4.
[2] *Talmud, Schabbath.* 73, 1.

ges proportions. Il s'agissait plutôt de suivre la tradition des pères que d'obéir aux inspirations de la conscience[1], et l'on sait avec quel bonheur Jésus-Christ mit parfois dans un cruel embarras les pharisiens, en opposant leurs prescriptions légales aux simples données de la raison morale[2]. Ce ne fut cependant que plusieurs siècles après que la loi orale atteignit toute sa perfection ; mais elle était née avec la restauration du peuple d'Israël et, depuis ce moment, elle marcha sans relâche jusqu'à ce qu'elle eût touché ses dernières limites.

Le résultat le plus direct de cette morale juridique fut d'étouffer la spontanéité de la conscience et de soumettre les individus à un déplorable automatisme moral. Mais dans les conditions religieuses des juifs, cette réglementation minutieuse de la vie spirituelle était inévitable. Elle se produit, par la marche même des choses, dans toute religion de tradition écrite. Soit que le commandement écrit, supérieur à l'état des esprits, demande une explication détaillée pour être bien compris et pour

[1] *Mathieu*, v, 31-47 ; xxiii, 16-28 ; xii, 1, 2 ; xv, 3-6 et les parallèles ; *Marc*, vii, 10-12 ; *Luc*, xviii, 11, 12, etc.
[2] *Mathieu*, xii, 9-12 ; xv, 2-9.

pouvoir être pratiqué, soit qu'il arrive un moment où son application littérale ne soit plus en rapport avec de nouvelles manières de sentir et de penser, il n'est pas de tradition religieuse écrite qui n'ait donné naissance à une tradition orale, et toujours cette tradition orale a prétendu à la domination et à la direction des consciences, qu'elle a soumises à un véritable automatisme moral. Ce fait éclate surtout dans l'histoire des peuples dont la révélation écrite est à la fois, comme le mosaïsme, une religion et une législation. C'est ainsi que les Parses nous présentent un spectacle entièrement analogue à celui que nous venons de voir au milieu des enfants d'Israël. Le Sadder est empreint du même esprit que le Talmud. C'est, dans l'un et dans l'autre, une égale réglementation de la vie tout entière. La révélation chrétienne, qui avait déclaré cependant, à l'origine, que son règne n'était pas de ce monde, et qui se produisit d'abord comme une protestation de la conscience contre les abus et les erreurs de la réglementation morale, n'a pas échappé elle-même à cette conséquence qui semble inévitable. Il ne serait pas difficile de montrer que, par suite d'un concours analogue de circons-

tances, les commandements de l'Église ont fini par prendre le pas sur les commandements de Dieu, et que la conscience s'est trouvée, en définitive, soumise à une direction arrêtée, non pas seulement dans les principes généraux, mais encore dans les détails les plus insignifiants.

Quand la morale est absorbée par la jurisprudence, l'acte accompli devient un point essentiel, et l'intention est reléguée au second plan, si toutefois il en est tenu compte. C'est dans ce sens que se dirigea nécessairement le travail de réglementation des consciences qui s'accomplit depuis Esdras et Néhémie jusqu'à la conclusion du Talmud. Ce n'est pas sans doute qu'on eût conscience du résultat vers lequel on allait ; mais la logique a ses lois, et, une fois qu'on a adopté un principe, qu'on en ait mesuré ou non la portée, peu importe, on est entraîné par la marche même des choses jusqu'à ses dernières conséquences, ce qui s'est fait demandant toujours un pas de plus en avant. Il faut reconnaître, il est vrai, que le motif moral ne disparut jamais entièrement de l'enseignement des écoles palestiniennes. Comment aurait-il pu en être autrement, quand le fond primitif, nous vou-

lons parler du mosaïsme, était empreint d'un caractère moral si incontestable? Les apocryphes palestiniens recommandent à plusieurs reprises la pratique de la loi par respect pour Dieu qui l'a donnée[1]. Mais on voudrait en vain se faire illusion, l'*opus operatum* tend de plus en plus à devenir la chose essentielle. Cette tendance se manifeste clairement dans les écrits palestiniens antérieurs à l'ère chrétienne. Le fait de l'observation du régime diététique y est présenté comme constituant par lui-même un mérite moral[2]. On y regarde l'aumône comme capable de couvrir une multitude de péchés[3]. La valeur des œuvres est toute-puissante pour les pharisiens, contemporains de l'avénement du christianisme. C'est sur ce point que portent le plus ordinairement les reproches que Jésus-Christ leur adresse[4]. Cette erreur était si profondément enracinée dans la nation juive de cette époque, qu'elle passa tout d'une pièce, avec

[1] *Tobit*, I, 16-12; IV, 5-11, 18.
[2] *Daniel*, II, 8 et suiv.; *Judith*, VIII, 6; XI, 11-13.
[3] *Tobit*, XII, 9; XIV, 11, 12.
[4] *Mathieu*, IX, 9-13; XV, 1-9, 11-20; XXIII, 23-28; *Marc*, II, 18, 23-28; *Luc*, XI, 37-42.

les Juifs qui se déclarèrent pour la nouvelle forme religieuse, dans le christianisme, qui en est cependant la négation la plus absolue, et l'on sait que saint Paul usa sa vie à la combattre[1].

Ajoutons enfin que c'est à cette idée de la valeur absolue de l'accomplissement de la loi que se rattache le particularisme qui caractérise si fortement les Juifs palestiniens de cette époque. La ligne de démarcation que Moïse avait tracée entre les enfants d'Israël et les autres nations est maintenant bien autrement prononcée. Ce n'est pas seulement comme appartenant à la famille d'Abraham que les Juifs croient avoir des droits particuliers aux faveurs et aux bénédictions de l'Éternel ; c'est encore par l'observation de leurs traditions qu'ils se regardent comme élevés au-dessus du reste des hommes qui, tous ensemble et sans distinction, ne sont que des pécheurs[2]. Nous l'avons déjà fait observer, la haie qu'on éleva autour de la loi fut en même temps une haie entre les enfants d'Israël et

[1] *Romains*, II, 25-29 ; III, 19 et suiv. ; IV, 2 et suiv. ; *Galates*, II, 15 et suiv. ; III, 2 et suiv.

[2] Le mot a été conservé par saint Paul (*Galates*, II, 15), qui se sert ici du langage reçu parmi les Juifs.

les autres peuples. Cette idée d'une supériorité incontestable du Juif sur le païen, par le fait de sa naissance et par celui de la pratique de la loi telle qu'elle était alors entendue, passa également du judaïsme dans le christianisme avec ceux des Israélites qui embrassèrent la foi nouvelle. Elle inspira pendant longtemps aux chrétiens sortis du judaïsme palestinien une certaine antipathie pour les chrétiens nés dans le paganisme, et l'on voulut d'abord que les étrangers, en entrant dans le sein de l'Église, s'affiliassent du moins à la famille de Jacob par l'observation des pratiques imposées aux prosélytes. La vivacité du débat qui s'éleva sur ce sujet et qui émut si profondément les temps apostoliques, peut nous donner une idée de la profondeur du préjugé qui séparait les Juifs de toutes les autres nations.

Cette tendance juridique, qui n'allait à rien moins qu'à substituer la légalité à la moralité, et qu'à remplacer le sentiment et l'intention par le fait accompli, paraît cependant avoir rencontré, même dans les écoles palestiniennes, une constante opposition. Nous savons du moins qu'il y eut dans la Judée, à côté de la tradition qui triompha et qui a

été recueillie dans le Talmud, une tradition contraire, dont on s'efforça plus tard, dans la première moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne, de faire disparaître les traces. C'est surtout contre le livre de Jésus, fils de Sirac, et contre quelques autres ouvrages postérieurs, trop vaguement désignés pour qu'on puisse aujourd'hui les reconnaître, ainsi que contre les écoles de Gamaliel l'Ancien et de José le Galiléen, que ces mesures furent prises. Akiba fut un de ceux qui se prononcèrent le plus vivement contre cette tradition dissidente[1]. Nous avons déjà eu occasion de faire observer que l'Ecclésiastique s'écarte en plusieurs points des idées reçues en Israël; ajoutons ici qu'il s'élève de ce livre un parfum de spiritualisme qui, malgré quelques détails d'une prudence vulgaire, lui donne un caractère particulier de distinction, au milieu des apocryphes palestiniens. La sagesse, qui est à la fois la connaissance de Dieu et celle du bien moral, y occupe une plus grande place que la loi, et la prière[2], l'humi-

[1] Geiger, *Urschrift und Ubersetzungen der Bibel*, p. 156 et suiv., 173 et 201.
[2] *Ecclésiastiq.*, XXXII, 17.

lité[1], la patience[2], l'espérance[3], la confiance en Dieu[4], en un mot toutes les pieuses dispositions du cœur y sont mises au-dessus de la pratique des prescriptions cérémonielles. Le véritable sacrifice de prospérité, c'est l'observation des commandements de Dieu; éviter l'injustice, c'est offrir un sacrifice d'expiation, et le meilleur moyen de plaire à Dieu, c'est de fuir le mal[5].

Le même esprit animait-il l'enseignement des écoles condamnées par Akiba? Il n'est rien de plus probable. La maxime d'Antigone de Soccho, que nous avons déjà rapportée, est certainement une protestation, au nom du principe de l'amour désintéressé du bien, contre la doctrine pharisaïque du mérite des œuvres. Hillel, déclarant que le sommaire de la loi consiste dans le précepte de se conduire envers les autres précisément de la manière qu'on désire qu'ils se conduisent à notre égard, ne rompt pas moins avec la morale juridi-

[1] *Ibid.*, xvii, 21.
[2] *Ibid.*, ii, 2, 4, 14.
[3] *Ibid.*, ii, 9.
[4] *Ibid.*, ii, 6, 17.
[5] *Ibid.*, xxxii, 1-3.

que, qui régnait dans les autres écoles. Une certaine tendance à l'universalisme ou, du moins, une opposition manifeste au particularisme juif, éclate dans sa décision sur les conditions auxquelles les prosélytes devaient être soumis. En leur demandant seulement de prendre pour règle de conduite le précepte qu'il donne pour le sommaire de la loi, il les renvoyait à l'observation de la loi naturelle. Enfin, ce qui est raconté des longues luttes des écoles de Schammaï et d'Hillel nous prouve que la tendance spiritualiste, souvenir toujours vivant de l'enseignement des prophètes, fut soutenue dans la Judée par une minorité imposante encore par le caractère et la science de ceux qui la composaient. Elle ne disparut décidément que quand elle aurait été un danger pour la conservation de la famille d'Israël, désormais sans patrie. Si les Israélites n'avaient eu pour règle de conduite que des maximes générales, très peu différentes de la loi naturelle, ils n'auraient pas tardé d'être absorbés par les nations au milieu desquelles ils étaient dispersés. Il fallait qu'un mur infranchissable s'élevât entre eux et les hommes d'une autre origine. Les mille règlements auxquels leur vie tout entière se

trouva soumise par la loi orale fut ce mur. Ce ne fut pas là certes le résultat d'un calcul. Mais l'instinct national a ses prévisions. On sait que celles-ci ne furent pas trompées.

Le caractère des idées morales des judéo-alexandrins est bien autrement prononcé. Et d'abord, sans méconnaître la nécessité de l'acte, les Juifs hellénistes attachent la principale importance au sentiment qui l'inspire. Le mérite moral n'est pas simplement, pour eux, la conséquence de l'accomplissement de prescriptions positives ; il naît de la valeur spirituelle de l'homme, de la sagesse qu'il doit s'efforcer avant tout d'acquérir, comme s'exprime la Sapience. Sans doute Jésus, fils de Sirac, se rapproche plus d'une fois de l'auteur de ce dernier écrit. Mais le travail moral que l'homme doit opérer en lui-même pour se rendre meilleur est bien mieux compris par les écrivains alexandrins que par les docteurs de la Palestine. L'auteur de la Sapience veut qu'on désire la sagesse avec énergie, qu'on la cherche avec ardeur, qu'on veille pour l'acquérir, qu'on l'aime[1]. Quand on la possé-

[1] *Sapience*, I, 4 ; VI, 10-20.

dera, on marchera dans la voie de la sainteté, on y fera sans cesse de nouveaux progrès. Cette sagesse, source des quatre vertus platoniciennes, la tempérance, l'intelligence, la justice et le courage moral[1], n'est pas peut-être encore ce principe de vie spirituelle que saint Paul désignera plus tard du nom de foi (πίστις); mais elle en diffère plus en degré qu'en essence; elle est un mobile moral de même nature. Comme la foi de saint Paul, elle a ses racines dans le sentiment religieux. « Te connaître, dit la Sapience, en parlant de Dieu, c'est la parfaite justice; savoir que tu es le maître tout-puissant de l'univers, c'est le fondement de l'immortalité[2]. »

Philon est bien autrement explicite sur ce point. Toute vertu dérive, selon lui, de la piété[3], et la loi parfaite est d'aimer le bien pour lui-même, dans un sentiment parfaitement désintéressé[4].

Une morale qui prend pour point de départ la purification de l'âme, qui pose la connaissance réfléchie et l'amour du devoir pour les directeurs

[1] *Ibid.*. VIII, 7.
[2] *Ibid.*, XV, 3.
[3] Εὐσέβεια, *De Decal.*, § 12.
[4] *De leg. allegor.*, III, § 58.

suprêmes de la vie, ne peut ni se perdre dans la casuistique des docteurs de la Palestine, ni réglementer la conscience comme on règle les exercices du corps. Et c'est ici un second point par lequel la morale des Juifs alexandrins se distingue de celle des écoles palestiniennes. La pratique de la loi mosaïque est presque complétement mise de côté. Il n'est parlé de sacrifice, dans la Sapience, qu'une seule fois et encore d'une manière incidente [1], tandis qu'il y est enseigné que les hommes se nourrissent, non-seulement des fruits de la terre, mais encore de la Parole puissante de Dieu [2], et que la prière est l'arme spirituelle par excellence [3].

Philon va plus loin encore. Il ne faut pas croire avec le vulgaire, dit-il, que le véritable service que l'homme doit à Dieu, pour lui exprimer sa gratitude, consiste dans des sacrifices, dans des offrandes, dans le chant des cantiques; non, le véritable service que Dieu demande, c'est la louange qui monte incessamment d'une âme pure

[1] *Sapience*, XVIII, 9.
[2] *Ibid.*. XVI, 26.
[3] *Ibid.*, XVI, 28.

vers lui [1]. Dieu ne prend pas plaisir aux sacrifices; il ne se plaît qu'à la pureté du cœur [2]. Il n'habite pas en un lieu déterminé de la terre, dans lequel on ait besoin d'aller lui présenter des offrandes. Une âme vertueuse [3], une âme qui a développé en elle toutes sortes de vertus, voilà son temple dans le monde [4].

Ce n'est pas cependant que cette morale si élevée et si pure ne soit menacée d'aller aussi échouer sur un écueil. L'auteur de la Sapience incline visiblement vers l'ascétisme. Il regarde le corps comme l'ennemi de l'âme; il lui reproche de limiter les facultés de l'esprit [5]; il préfère la vie décolorée et égoïste du solitaire à la vie inquiète et pleine d'incertitude de la famille. Quel père peut être assuré qu'un enfant pervers ne déshonorera pas ses cheveux blancs? La virginité n'est-elle pas commandée par la prudence, dans ces temps de décadence morale [6]? De l'auteur de la Sapience à Philon, le

[1] *De Plantat. Noe.* § 30.
[2] *De victim. offerendis*, § 3.
[3] Ψυχὴ ἐπιτήδειος.
[4] *De Cherub.*, § 29.
[5] *Sapience*, IX, 15.
[6] *Ibid.*, III. 13, 14; IV, 1.

flot du mysticisme extatique a monté ; il entraîne décidément le philosophe alexandrin à l'ascétisme. Le sage, proclame Philon, doit se proposer de dénouer les liens qui rattachent le principe spirituel à l'enveloppe matérielle qui le retient captif [1]. Mais le bon sens pratique, ce trait si prononcé du génie israélite, sauve le théosophe d'Alexandrie d'un prochain naufrage, en lui rappelant que le soin de notre âme et nos devoirs envers Dieu ne sauraient nous faire oublier ce que nous devons à nos semblables. Ce serait une erreur, déclare Philon, qui corrige ainsi les excès de ses doctrines ascétiques, de négliger, en se dévouant à Dieu, nos devoirs envers les hommes, une erreur égale à celle qui nous ferait négliger Dieu, sous prétexte que nous devons nous consacrer au bien des hommes. On ne se montrerait pas pieux envers l'Invisible en ne se conduisant pas comme le commande la vertu à l'égard des êtres que nous voyons et qui sont près de nous [2].

Enfin, et c'est un troisième point qui distingue

[1] *De migrat. Abrah.*, § 1 ; *De leg. allegor.*, I, § 32.
[2] *De Decalog.*, § 22.

la morale judéo-alexandrine de celle des écoles de la Palestine, la première a une tendance universaliste, entièrement étrangère à la seconde. La Sapience reconnaît encore aux enfants d'Israël un avantage décidé sur le reste des nations. Mais cet avantage, ils le doivent moins au fait même de leur origine qu'au bonheur qui leur a été accordé de posséder la connaissance du vrai Dieu[1]. Les païens sont pécheurs, non pas parce qu'ils ne sont pas de la race d'Abraham, mais parce qu'ils sont nés dans des lieux où le vrai Dieu n'est pas connu[2]. C'est dans ce sens que l'auteur de ce livre voit dans l'idolâtrie la source du mal et de la corruption des hommes[3].

Dans la Sapience, le particularisme juif est considérablement adouci; il est bien plus effacé encore dans Philon, et ce qui en reste prend un caractère fort différent de celui des croyances palestiniennes. Le philosophe alexandrin ne saurait voir aucune différence native entre les hommes[4]; leur organisa-

[1] *Sapience*, XII, 10: XIII, 1; XV, 3.
[2] *Ibid.*, XIII, 3-9.
[3] *Ibid.*, XIV, 12,
[4] Omnes nos homines cognati sumus fratresque. *Quæst. in Genes.*, II, § 60.

tion est la même pour tous; ils possèdent tous les mêmes facultés; ils sont tous appelés à la même œuvre, qui est l'affranchissement de l'âme de la prison du corps. Cette égalité d'essence et de nature est un fait si évident à ses yeux qu'il repousse avec indignation l'esclavage comme une suprême injustice[1] et le plus grand de tous les maux[2]. Tous les hommes sont soumis à la même loi, loi sainte que Dieu a gravée dans nos cœurs, qui nous parle à tous par la voix de la conscience et que la raison nous fait connaître. La vertu consiste à l'observer, et non à s'attacher à une loi écrite[3]. Antérieure aux institutions politiques et aux législations diverses, qui n'ont été établies que sous son inspiration, elle a précédé également la loi mosaïque. C'est à elle qu'obéissaient les patriarches; il n'avaient qu'elle pour docteur; ils avaient trouvé en eux-mêmes leur propre législateur[4].

[1] Ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεις, *De septenario*, § 7; *De special. legibus*, § 25.

[2] Μέγιστον εἶναι κακὸν δουλείαν, *Quod omnis probus*, § 8; *De execratione*, § 4.

[3] *De opificio mundi*, § 50.

[4] *De Abrah.*, § 1.

La famille de Jacob n'a-t-elle donc aucun privilége sur les autres peuples? Philon est bien éloigné de le nier. Moïse est, à ses yeux, le père et le maître des philosophes qui se sont formés en général à son école et qui ont marché sur ses traces, et la révélation hébraïque, quand elle sera comprise dans son véritable sens, produira sur l'ensemble des hommes le même effet salutaire que la philosophie a exercé, parmi les païens, sur les esprits d'élite, auxquels elle a enseigné à connaître Dieu et à le servir, en les rendant attentifs à la voix de la conscience et aux prescriptions de la raison[1]. Les enfants d'Israël sont destinés à être les prêtres et les prophètes de la race humaine tout entière[2]. La propagation et le triomphe de la vérité leur ont été confiés. Mais ils ne pourront accomplir cette œuvre immense qu'autant qu'ils auront d'abord saisi eux-mêmes le sens spirituel de leur loi. Ils seront alors de véritables philosophes, et ils deviendront les instituteurs du monde, ré-

[1] *De congressu quær. erudit.*, § 14 ; *De opif. mundi*, § 17 ; *De posteritate Caini*, § 30.

[2] Ἔθνος ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν *De Abrah.*, § 19.

pandant autour d'eux la science et la sainteté, inspirant au reste des hommes les sentiments de piété qui les animeront et les conduisant par leur exemple et leur enseignement à la perfection suprême [1].

Sous quelle influence s'est formée cette morale spiritualiste qui contraste si fortement avec la morale juridique du pharisaïsme? Deux circonstances ont surtout contribué à sa naissance. C'est d'abord la philosophie grecque qui, ouvrant aux Juifs d'Alexandrie le domaine de la raison pure, les conduisit à chercher sous la lettre de la loi des idées morales analogues à celles des Platon, des Aristote et des stoïciens. C'est ensuite leur éloignement de la mère-patrie. Non-seulement les Juifs, dispersés parmi les Grecs, vivaient en dehors du mouvement des écoles palestiniennes, dont le bruit arrivait rarement jusqu'à eux; mais encore, par la force des choses, ils échappaient à une foule de prescriptions légales, par exemple, à toutes celles qui concernaient le culte lévitique et à la plupart de celles qui réglaient les rapports so-

[1] *De præm. et pœn.*, § 18.

ciaux tels qu'ils étaient établis dans la Palestine. Par suite de ces deux faits, la religion nationale se dépouillait à leurs yeux de ses formes concrètes et leur apparaissait comme une image idéale, poétique, abstraite, qui ne pouvait se présenter aux habitants de la Judée, sans cesse préoccupés du côté cérémoniel et légal de leurs traditions sacrées. De là la tendance spiritualiste qui domine dans leurs conceptions morales, tendance qui d'ailleurs est empreinte, ainsi qu'on l'a vu, dans l'ensemble de leurs doctrines religieuses et qui constitue le véritable caractère du judaïsme alexandrin.

FIN

TABLE

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ORIGINE ET DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE JUIVE.

FIN DE LA TABLE

Paris. — Imprimerie de Wittersheim, rue Montmorency. 8.

SECONDE PARTIE

DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE JUIVE